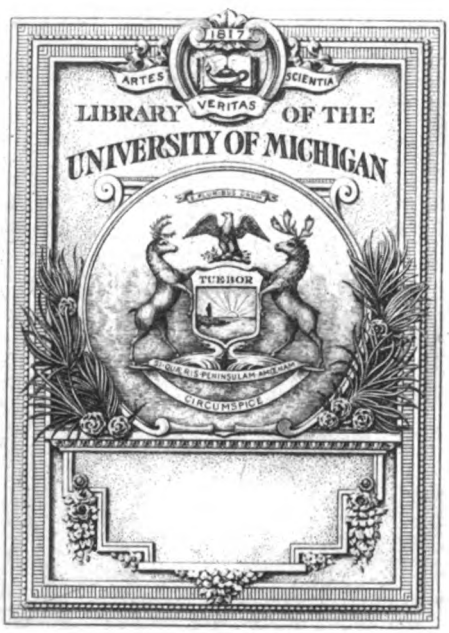

1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Fine Arts
N
7
.C3
v.8

OSTASIATISCHE ZEITSCHRIFT

THE FAR EAST L'EXTRÊME ORIENT

BEITRÄGE ZUR KENNTNIS DER KULTUR UND KUNST DES FERNEN OSTENS

HERAUSGEGEBEN

VON

OTTO KÜMMEL / WILLIAM COHN

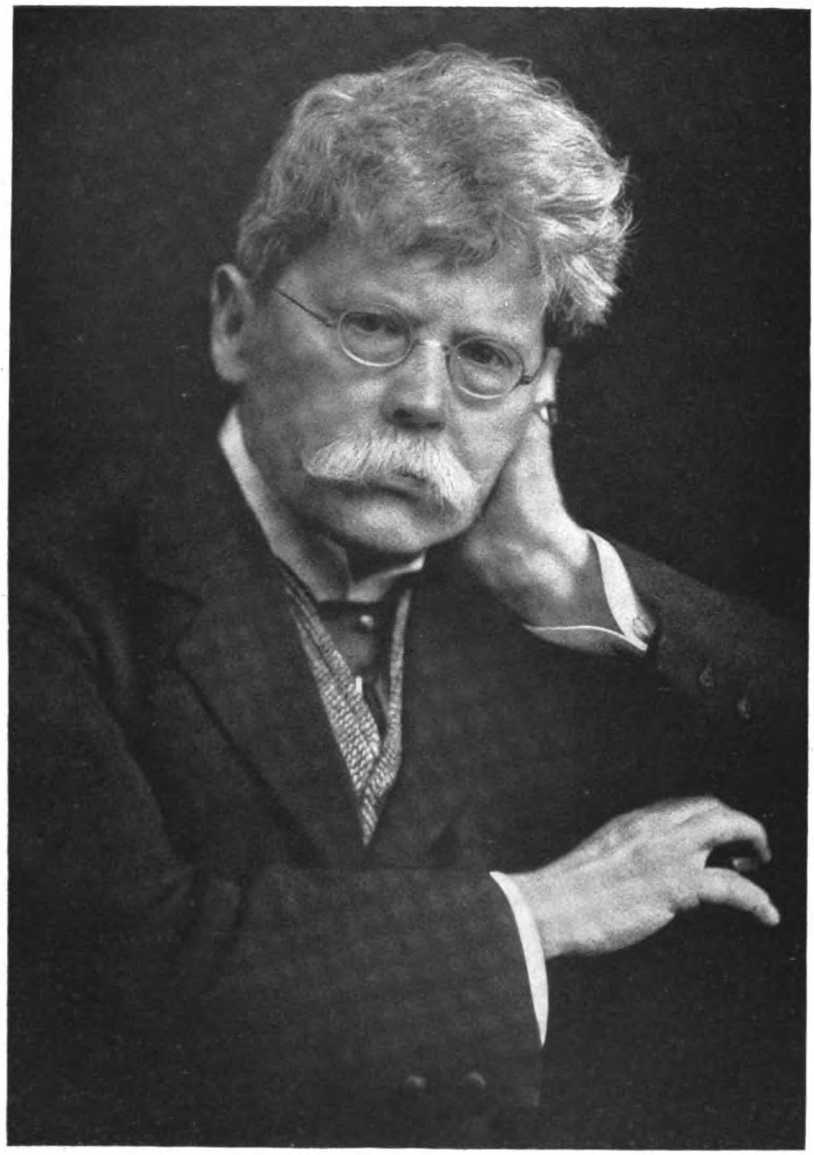
ERICH HÄNISCH

1919/1920

ACHTER JAHRGANG

OESTERHELD & CO. · VERLAG · BERLIN W. 15

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig



Friedrich Hirth

UNIV. OF MICH.

Compl. sets
Harrass
2-27-30
19722

Inhalt.

	Seite
Verzeichnis der Schriften Friedrich Hirths	1
Franz Babinger, Würzburg. Isaak Jakob Schmidt 1779—1847	7
W. Bang, Frankfurt a. M. Aus dem Leben der Türksprachen	22
Anna Bernhardi, Berlin. Eine Dichtung Po Küi's	36
C. Bezold, Heidelberg. Sz̆ema Ts'ien und die babylonische Astrologie	42
C. Brockelmann, Halle. Altturkestanische Volksweisheit	50
S. Feist, Berlin. Der gegenwärtige Stand des Tocharerproblems. Mit 1 Tafel	74
Otto Fischer, München. Achtzehn Stilarten der chinesischen Figurenmalerei. Mit 18 Abb.	85
A. Forke, Berlin. Der Festungskrieg im alten China. Mit 8 Abb.	103
Otto Franke, Hamburg. Das alte Ta-hia der Chinesen	117
J. J. M. de Groot, Berlin. Chinesischer Purismus bezüglich einiger Fremdnamen	137
H. Hackmann, Amsterdam. Die Mönchsregeln des Klostertaoismus. Mit 1 Tafel	142
Erich Hänisch, Berlin. Beiträge zur altmandschurischen Geschlechterkunde	171
Albert Herrmann, Berlin. Die ältesten chinesischen Karten von Zentral- und Westasien. Mit 1 Karte	185
H. Hülle, Berlin. Die Erschließung der chinesischen Bücherschätze der deutschen Bibliotheken	199
Sten Konow, Christiania. Beitrag zur Kenntnis der Indoskythen	220
F. E. A. Krause, Heidelberg. Das Mongolenreich nach der Darstellung des Armeniers Haithon	238
E. Krebs, Berlin. Die politische Karikatur in China. Mit 18 Abb.	268
Otto Kümmel, Berlin. Sesshū in China. Mit 1 Abb.	275
A. von Le Coq, Berlin. Ein chinesisch-türkischer Erlaß aus dem Doppelflecken Qara-Chödscha Āstāna bei Turfan. Mit 1 Abb.	284
J. Marquart, Berlin. Skizzen zur geschichtlichen Völkerkunde von Mittelasien und Sibirien	289
Herbert Mueller, Hamburg. Der Dēvarāja des Wei-ch'ih I-sêng. Mit 1 Tafel und 5 Abb.	300
F. W. K. Müller, Berlin. Uigurische Glossen	310

Seite

O. Nachod, Berlin. Eine wenig bekannte Schilderung eines der ersten Europäer in Japan 325

Georg Reismüller, München. Zur Geschichte der chinesischen Büchersammlung der bayerischen Staatsbibliothek 331

F. Sarre, Berlin. Wechselbeziehungen zwischen ostasiatischer und vorderasiatischer Keramik. Mit 1 Tafel, 3 Abb. 337

L. Schermann, München. Musizierende Genien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus. Mit 2 Tafeln 345

C. Schmitt, Berlin. Ein Beitrag zur historischen Entwicklung des Universismus auf Grund ältester überlieferter Heiratssitten 354

E. Sieg, Kiel. Das Märchen von dem Mechaniker und Maler in tocharischer Fassung 362

M. W. de Visser, Leiden. Die Pfauenkönigin in China und Japan. Mit 1 Tafel. 370

E. Zimmermann, Dresden. Friedrich Hirths Verdienste um die Erforschung der Geschichte des chinesischen Porzellans. Mit 2 Tafeln 388

Register 395

Verzeichnis der Schriften Friedrich Hirth's.

1. *De interiectionum usu Plautino Terentianoque.* Doktor-Dissertation, hauptsächlich über den Gebrauch der Epiphonemata. Rostock, 1869.
2. *Sketch Map of the Province of Kuangtung,* with Explanatory Appendices. Canton, 1872. Dasselbe mit Begleitworten in »Petermanns Mittheilungen«, 1873, p. 258 ff.
3. *The Port of Hai-k'ou* (Hainan). China Review, Bd. I (1872), p. 124 ff.
4. *The Manufacture of Canton Matting.* China Review, Bd. I (1873), p. 254 ff.
5. *Topography of the Department of Ch'iung-chou-fu, or the Island of Hainan.* China Review, Bd. I (1873), p. 266 ff.
6. *Catalogue of Articles collected at the Port of Canton by order of the Inspector General of Customs,* for transmission to the Austro-Hungarian Exhibition of 1873 (Beschreibender Katalog chinesischer Handelsartikel für die Wiener Weltausstellung).
7. *Words introduced from the Chinese into European Languages.* China Review, Bd. II (1873) pp. 95 ff.
8. *The Peninsula of Lei-chow, a study in Chinese Geography.* China Review, Bd. II (1873—1874) pp. 149 ff., 276 ff. u. 341 ff.
9. *The Geographical Distribution of Commercial Products in Kwangtung,* with a Sketch Map. China Review, Bd. II (1874), pp. 306 ff. u. 376 ff.
10. *The West River, or Si-kiang.* China Review, Bd. III (1874), p. 46 ff.
11. *Notes on Chinese Grammar.* China Review, Bd. V. (1877), p. 282 ff., mit Bemerkungen über den Parallelismus (symmetry) im Chinesischen, u. p. 386 ff., Bd. VI (1877), p. 107 ff., Bd. VII (1878), p. 120 ff., Bd. VIII (1879), p. 157 ff.
12. *China als Produktionsland des Handels.* Österr. Monatsschr. für den Orient, März u. April, 1877.
13. *Report on the Trade of China for the Year 1877.* Reports on Trade published by order of the Inspector General of Customs. Shanghai, 1878.
14. *Das Zeitungswesen in China.* Österr. Monatsschr. f. d. Orient, Januar 1881.
15. *Die Verwaltung der chinesischen Seezölle.* Österr. Monatsschr. f. d. Orient, Mai u. Juni 1881.
16. *The word "Typhoon"; its history and origin.* Journal of the Royal Geographical Society, Bd. 50, London, 1881.
17. *Das Beamtenwesen in China.* Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdk. Berlin 1882.
18. *Handel und Kunstindustrie in China.* Berlin 1882.

19. *Fremdwörter aus dem Chinesischen.* Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. Braunschweig 1882.
20. *Ueber chinesische Quellen zur Geographie von Kuang-tung.* Mittheilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig. 1881. Leipzig, 1882.
21. *Rezension von G. von der Gabelentz'* »Chinesische Grammatik mit Ausschluß des niederen Stils.« Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society, New Series, Bd. XVII. Shanghai, 1882, p. 237 ff.
22. *The Hoppo-Book of 1753.* Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., N. S., Bd. XVII, p. 221 ff.
23. *Chinas Handel im Jahre 1882.* Österr. Monatsschr. f. d. Or., August 1883.
24. *Reise nach dem großen See (T'ai-hu) bei Su-chau.* Deutsche Geogr. Blätter, Bd. VII. (1884), Heft 3, p. 275 ff.
25. *China's Außenhandel 1883.* Oesterr. Monatsschr. f. d. Or., Juli 1884.
26. *Zur Geschichte des Glases in China und des antiken Orienthandels.* Österr. Monatsschr. f. d. Or., 1885.
27. *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as represented in old Chinese Records.* Shanghai und Leipzig, 1885. 8° pp. XVI. u. 330. Mit chines. Text u. Karten.
28. *The Ta-ts'in Question.* Chinese Recorder, November 1885.
29. *Western Appliances in the Chinese Printing Industry.* Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XX (1885), p. 163 ff.
30. *Reply to Mr. H. J. Allen's Paper: "Where was Ta-ts'in?"* Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXI (1886), p. 98 ff.
31. *Reply to Mr. H. J. Allen's Paper: "Ta-ts'in and Dependent States"*, Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXI (1886), p. 209 ff.
32. *Chinese Equivalents of the Letter »R« in Foreign Names.* Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXI (1886), p. 214 ff.
33. *Notes on the Early History of the Salt Monopoly in China.* Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXII (1887), p. 53 ff.
34. *Recension von W. Heyd,* «Histoire du commerce du levant au moyen-âge». Französisch von Furcy Raynaud. Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXII (1887), p. 106 ff.
35. *Ancient Porcelain: a Study in Chinese Mediaeval Industry and Trade.* Shanghai und Leipzig, 1888, 8°, pp. 80. Zuerst erschienen im Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXII (1887), p. 129 ff.
36. *The Chinese Oriental College.* Journ. of the C. B. of the R. As. Soc., Bd. XXII (1887), p. 203 ff.
37. *Notes on the Chinese Documentary Style.* Shanghai, 1888, 8°, pp. VII u. 150.

37a. Dasselbe.
Second Edition, Shanghai, 1909.

38. *Text Book of Documentary Chinese.* 2 Bde. 4°.
Bd. I: *Chinese Text.* Shanghai, 1885, pp. VIII u. 272.
Bd. II: *Vocabularies and Selected Translations.* Shanghai, 1888, pp. 299.
39. *Zur Geschichte des antiken Orienthandels.* Verhandl. der Gesellschaft für Erdk. Bd. XVI, p. 46 ff. Berlin, 1889. Dasselbe englisch in der China Review, Bd. XVIII (1889), p. 41 ff.
40. *Der Mäander und das Triquetrum in der chinesischen und japanischen Ornamentik.* Verhandl. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. und Urgesch., 1889, p. 487 ff.
41. *Ueber Augenbrauen und Brauenschminke bei den Chinesen.* Verhandl. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. und Urgesch., 1889, p. 495 ff.
42. *Zur Geschichte des Orienthandels im Mittelalter.* Globus, Bd. LVI, Nr. 14 u. 15, pp. 209 ff. u. 236 ff. Dasselbe englisch in der China Review, Bd. XVIII (1890), p. 307 ff.
43. *Die Erfindung des Papiers in China.* T'oung Pao, Bd. I, p. 1 ff. Leiden, 1890.
44. *Über hinterindische Bronzetrommeln.* T'oung Pao, Bd. I, p. 137 ff.
45. *Chinesische Studien,* Bd. I. München und Leipzig, 1890. 8°. pp. 323.
46. *Alte Kaisergräber in Centralasien.* Verh. d. Berliner Ges. f. Anthr., Ethnol. und Urgesch., 1890, p. 52 ff.
47. *Die Geschichte der Hauskatze in China.* Verh. d. Berliner Ges. f. Anthr. Ethnol. und Urgesch., 1890, p. 140 ff.
48—52. *Reports on the Trade of Tamsui*
,, ,, ,, ,, ,, *Chinkiang*
,, ,, ,, ,, ,, *Chungking*
} Beiträge zu „China: Reports and Returns of Trade, published by order of the Inspector General of Customs" für die Jahre 1890—94.
53. Ein Bericht über das Rettungswesen am Yangtzī unterhalb Nanking als Beitrag für den Hafen Chinkiang zu der Denkschrift „Chinese Lifeboats, — Published by order of the Inspector General of Customs", Shanghai, 1893.
54. Ein Bericht über den Handel von Chinkiang in den Jahren 1882—91 als Beitrag zu „China, Imperial Maritime Customs: Decennial Reports on the Trade, Navigation, Industries, etc. of the Ports open to Commerce, etc., and on the Condition and Development of the Treaty Port Provinces, 1882—91. Published by order of the Inspector General of Customs." Shanghai, 1893.
55. *Über den Schiffsverkehr von Kinsay zu Marco Polos Zeit.* T'oung Pao, Bd. V (1894), p. 386 ff.
56. *Die Länder des Islâm nach chinesischen Quellen* (mit Nachträgen von M. J. de Goeje). Supplement zu Bd. V des T'oung Pao. Leiden, 1894, pp. 64.
57. *Das Reich Malabar nach Chao Ju-kua.* T'oung Pao Bd. VI, p. 149 ff.
58. *Bausteine zu einer Geschichte der chinesischen Literatur.* T'oung Pao, Bd. VI (1895), pp. 314 ff. und 416 ff., und Bd. VII (1896), pp. 295 ff. und 481 ff.
59. *Über sinologische Studien.* T'oung Pao Bd. VI (1896), p. 364 ff.

60. *Chao Ju-kua, a new source of Mediaeval Geography.* Journal of the R. Asiat. Society, London, Januar 1896.

60a. *Die Insel Hainan nach Chao Ju-kua.* Aus der zum 70. Geburtstage von Adolf Bastian (26. Juni 1896) erschienenen Festschrift. Berlin 1896.

61. *Chao Ju-kua's India.* Journ. of the R. Asiat. Society, London, Juli 1896.

62. *Über den Verfasser und Abschreiber der chinesischen Inschrift am Denkmal des Köl Tägin.* T'oung Pao, Bd. VII (1896), p. 151 ff.

63. *Über fremde Einflüsse in der chinesischen Kunst.* München und Leipzig, 1896. 8°, pp. XVIII u. 82. Dasselbe zum Teil im Jahresbericht der Geogr. Gesellschaft zu München für 1894—95, p. 223 ff.

64. *Ueber den Seeverkehr Chinas im Altertum.* Hettner's Geograph. Zeitschrift, II. Jahrg. (1896), p. 444 ff.

65. *Ueber einen Aufenthalt in der chines. Provinz Szechuen.* Jahresbericht der Geograph. Gesellschaft zu München für 1894—1895, p. CI ff.

66. *Über die chinesischen Quellen zur Kenntniss Centralasiens unter der Herrschaft der Sassaniden etwa in der Zeit 500 bis 650.* WZKM, Bd. X, p. 225 ff.

67. *Die Teekanne des Freiherrn von Gautsch.* WZKM, Bd. X, p. 301 ff.

68. *Ein chinesisches Konversations-Lexikon.* Zeitschr. für Bücherfreunde, Bd. I, p. 276 ff.

69. *Noch einmal die Teekanne des Freiherrn von Gautsch.* WZKM. Bd. I. p. 125 ff.

70. *Chinesische Malereien auf Papier und Seide.* Katalog einer im zool.-anthrop. Museum zu Dresden im Febr.-März 1897 ausgestellten Sammlung chin. Gemälde. Vgl. darüber die Arbeiten von W. von Seidlitz (Kunstchronik 1896 bis 1897, Nr. 16) und K. Woermann (Dresdener Journal, 1897, 15.—17. Febr.).

71. *Über die einheimischen Quellen zur Geschichte der chinesischen Malerei.* München und Leipzig, 1897.

72. *Mitteilungen über ein japanisches Gemälde auf Seide.* Internat. Archiv für Ethnogr., Bd. X, p. 119 ff.

73. *Die Bucht von Kiau-tschau und ihr Hinterland.* Vortrag. S.-A. aus d. Münchner Neuesten Nachrichten (Dez. 1897). Vgl. a. Österr. Monatschr. für den Orient. Bd. XXIII, p. 133 ff., und mehrere andere Zeitschriften, in denen der Vortrag abgedruckt wurde.

73a. *Schantung und Kiau-tschóu.* Beil. zur Allgem. Zeitung. 1898, Nr. 218 u. 219.

74. *Aus der Ethnographie des Tschau Ju-kua.* Sitzb. d. Akad. d. Wissensch. in München, phil.-hist. Kl., 1898, I, p. 487 ff.

75. *Zur Kulturgeschichte der Chinesen.* Beil. zur Allgem. Zeitung, 1898, No. 147 u. 148.

76. *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk,* in Radloff, Die alttürk. Inschriften der Mongolei, 2. Folge. Gedruckt auf Verfügung der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. St. Petersburg, März 1899. 4°, pp. 140.

77. *Syrisch-chinesische Beziehungen im Anfange unserer Zeitrechnung.* In dem Werke »Durch Syrien und Kleinasien» von R. Oberhummer und Dr. H. Zimmerer, Berlin, 1899, p. 136 ff.
78. *Hassenstein's »Schantung«.* Rezension von H. s »Karte der Provinz Schantung«, Beil. z. Allgem. Zeitung, 1899, No. 203.
79. *Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu.* (Vorläufiger Bericht über die Ergebnisse einer größeren Arbeit zur Geschichte der Völkerwanderung.) Sitzb. d. Akad. d. Wissensch. in München, phil.-hist. Kl., 1899, II, p. 245 ff.
80. *Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türk-Völker. I. Die Ahnentafel Attilas nach Johannes von Thurócz.* Ein Versuch, die vom ungarischen Chronisten aufbewahrten Namen der Vorfahren Attila's in der Regententafel des Hiung-nu-Volkes wiederzufinden. Im Oktober 1899 den vereinigten central- und ostasiatischen Abteilungen des XII. Internationalen Orientalisten- Congresses in Rom mitgeteilt, und am 19. November 1899 der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in St. Petersburg vorgelegt.
81. *Sur quelques miroirs métalliques du Musée Guimet.* Im Auszug der ostasiatischen Abteilung des XII. Internationalen Orientalisten-Congresses in Rom, Oktober 1899, mitgeteilt und zur Veröffentlichung in den «Annales du Musée Guimet» bestimmt.
82. *Über Entstehung und Ursprungslegenden der Malerei in China.* Vortrag.
83. *Über eine chinesische Bearbeitung der Geschichte der Ost-Mongolen von Ssanang Ssetsen.* Sitzb. d. Akad. d. Wissensch. in München, phil.-hist. Kl., 1900, II p. 195 ff.
84. *Hunnenforschungen.* Revue Orientale (Keleti Szemle), Bd. II (1901), p. 81 ff.
85. *China im Zeichen des Fortschrittes.* »Deutsche Monatsschrift f. d. ges. Leben der Gegenwart«, I. Jahrg., Januar 1902.
86. *Die chinesische Sprache in Wort und Schrift.* Beil. zur Allgem. Zeitung, 1902, Nr. 120 u. 121.
87. *Die Erschließung Chinas* (anonym.) Nauticus, Jahrbuch für Deutschlands Seeinteressen 1902, p. 110 ff.
88. *Ein Jahr des Fortschrittes in China* (anonym). Nauticus 1903, p. 148 ff.
89. *Tabelle für die Umschreibung chinesischer Schriftzeichen in dem für Schriftzwecke modifizierten Dialekt von Peking.* Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses in Hamburg, 1902.
90. *American Opportunities in China.* "The World's Work", May 1903, p. 3454 seqq.
91. *Über gemeinnützige Anstalten in China.* »Beiträge zur Kenntnis des Orients«, Bd. I (Jahrbuch der Münchner Orientalischen Gesellschaft 1902—3) und T'oung Pao, Bd. VII, 1896.
92. *Chinesische Ansichten über Bronzetrommeln.* Leipzig (O. Harrassowitz) 1904.

93. *Scraps from a Collector's Note Bock being Notes on some Chinese Painters of the Present Dynasty.* With Appendices on some Old Masters and Art Historians. T'oung Pao, Bd. VI, II. Serie Leiden (E. J. Brill), Leipzig (O. Harrassowitz), New York (G. E. Stechert & Co.), 1905.
94. *Origin of the Mariners' Compass.* "The Monist", July 1906.
95. *Chinese Metallic Mirrors. With Notes on some Ancient Specimens of the Musée Guimet, Paris.* Reprinted from the Boas Anniversary Volume, p. 208 seqq. New York, G. E. Stechert & Co. 1907.
96. *Syllabary of Chinese Sounds.* Extracted from Carnegie Institution of Washington Publication No. 54, Research in China, Vol. I, Part. II, p. 511 seqq. Washington, D. C., 1907.
97. *The Ancient History of China to the End of the Chóu Dynasty.* New York (The Columbia University Press), 1908. pp. XX u. 383. Mit Karte. Wiederabdruck 1911.
98. *The Mystery of Fu-lin.* Reprinted from the Journal of the American Oriental Society, Vol. XXX, 1909. Leipzig (O. Harrassowitz), 1910. Fortsetzung Vol. XXXIII, Part II.
99. *Mr. Kingsmill and the Hiung-nu.* Reprinted from the Journal of the American Oriental Society, Vol. XXX, 1909. Leipzig (O. Harrassowitz), 1910.
100. *Early Chinese Notices of East African Territories.* Journal of the American Oriental Society, Vol. XXX, p. 46 seqq.
101. *Kingsmilliana.* Printed for private circulation. Leipzig (O. Harrassowitz), 1910.
102. *Confucius and the Chinese.* The Unity of Religions, edited by Drs. Randall and Smith. New York, 1910.
103. *Chinese Origins.* The New Encyclopaedia Britannica, 11th Ed., Vol. 6, p. 191 seqq.
104. *Chinese Literature.* Lectures on Literature. New York (Columbia University Press), 1911.
105. *Chu-fan-chī by Chau Ju-kua.* Translated and annotated by Friedrich Hirth and W. W. Rockhill. With Index and Map. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences, 1912.
106. *The Story of Chang K'ién, China's Pioneer in Western Asia.* Text and translation of Chapter 123 of Ssī-ma Ts'ién's *Shī-ki.* Reprinted from the Journal of the American Oriental Society, Vol. XXXVII, 1917.

Isaak Jakob Schmidt, 1779—1847.

Ein Beitrag zur Geschichte der Tibetforschung. Von Franz Babinger.

Wenn der Beweis noch fällig wäre, daß vielleicht auf keinem Gebiet der Schriftstellerei mehr gesündigt wird als auf dem der Lebensbeschreibung, so könnte er in einem besonders anschaulichen und lehrreichen Beispiel mit den Angaben erbracht werden, die in den zahlreichen Nachschlagewerken über Isaak Jakob Schmidt zu finden sind. Sonderbar, kein Lexikon ist klein genug, diesen Gelehrten zu übersehen: überall ist ein, wenn auch noch so knapper Lebensabriß enthalten. Allein, soviel Worte soviel Fehler und Irrtümer, die sich beharrlich von einem Werk ins andre verschleppen[1]. Die wenig erschöpfenden Lebensnachrichten, die der russische Akademiker P. H. v. Fuß in seinem Nachruf auf Js. Jak. Schmidt im Compte-rendu der Akademie von Sankt Petersburg (1848) lieferte, bilden die Grundlage für alle späteren Biographien, die sie kritiklos übernahmen und damit Unvollständiges boten[2]. Das Beste und Selbständigste, was seit sieben Jahrzehnten über Schmidts Leben und Wirken an die Öffentlichkeit gebracht wurde, enthält die Allgemeine Deutsche Biographie im XXXI. Bande (Leipzig, 1890) auf S. 750—751 von R. Hoche, der den im Besitz der Universität Rostock befindlichen, freilich nur bis 1826 reichenden Lebenslauf Schmidts als nützliche Quelle heranzog und verwertete. Ein fast traurigluſtiges Geschick, wenn man bedenkt, daß

[1] Beginnt man mit Meyers Konversationslexikon, so findet man Schmidt als gebornen Rostocker, eine Angabe, die auf die alten Auflagen des Brockhaus zurückgeht, wo sie indessen neuerdings berichtigt ist. Um ja das Richtige zu treffen, glaubt Michaud ihn in seiner Biographie Universelle „en Allemagne" geboren lassen zu müssen, eine Mitteilung, die Manz in seiner Allgem. Realenzyklopädie (Regensburg, 1872, XI. Bd., S. 468) übernimmt. Pierer begnügt sich mit der Bemerkung „geb. 1779", was zwar zutreffend, aber gewiß nicht sonderlich genau ist. Von P. SAWELJEFF (Arch. für wiss. Kunde v. Rußl., XVI., S. 270) wird, obwohl er auf seinen „Landsmann" nicht gut zu sprechen ist, seine Wiege gar nach Sarepta in Südrußland verlegt. Gegen die Behauptung, daß Schmidt ein gebürtiger Deutscher sei, wendet sich schon A. van der Aa im 17. Teil seines Biographisch Woordenboek: Zijne geboorte plaats wordt niet opgegeven. Het is dan te voorzien, dat hij voor een Duitscher zal gehouden worden, of werkelijk reeds wordt. Der Satz bezieht sich auf Brockhaus Konversationslexikon, 11. Aufl. — Isaak Jakob Schmidt muß seiner nächsten Abstammung nach zweifelsohne als Holländer betrachtet werden; er ist nicht, wie etwa HERMANN BROCKHAUS (1806—1877) und KARL HEINRICH BECKER (1876), zufällig in Amsterdam geboren.

[2] P. H. v. FUSS gibt nur die „principaux moments de sa vie, tels que le modeste savant les a couchés lui-même par écrit pour un recueil biographique, qui se publie en France" (vermutlich die von HÖFER geleitete, bei Gebrüder Firmin Didot um 1850 zu Paris verlegte Nouvelle Biographie générale.) — Ohne eigne Zutaten brachten eine reine Übersetzung des Fußschen Nachrufes beispielsweise Ermans Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland, VII. Band, S. 354, ferner der Algemeene Konst- en Letterbode, 2 deel, 1849, v. 9. Nov., S. 290—292. — Wertlos sind die Notizen im Neuen Netrolog der Deutschen, 1847, II. Bd., S. 951 (nur Datenangabe) und in der Allg. Zeitung, 1847, v. 25. Sept., Nr. 269, S. 2143.

Schmidt als geborner Niederländer gar keine Aufnahme in der ADB beanspruchen darf, während andere, wirkliche Deutsche, wie BERNHARD v. DORN, FRANZ ANTON v. SCHIEFNER (1817—1877) und HEINRICH FRANZ v. ERDMANN (1795—1865) wie so viele andere treffliche Orientalisten einfach unberücksichtigt blieben und heute noch ihrer Lebensbeschreiber harren. (Vgl. freilich ADB, I. Bd., S. VII!) Daß Isaak Jakob Schmidt, um mit Fr. Hebbel zu sprechen, zu den Männern zählt, die ein „Recht auf eine Biographie" haben, will ich in den nachstehenden Seiten zu beweisen unternehmen. Es wird darin zum erstenmal der Versuch einer lebensgeschichtlichen Darstellung gewagt, die auf den außerhalb Rußlands erreichbaren handschriftlichen Quellen fußt, vor allem den überaus wertvollen Lebensbericht benützt, den das Archiv der Evangelischen Brüder-Unität in Herrnhut verwahrt[1]. Außerdem konnten durch das außerordentlich gütige und verständnisvolle Entgegenkommen von Pfarrer W. R. Reichel, Prediger der Evangelischen Brüdergemeinde zu Zeist in Südholland, mehrere aufschlußreiche, die Familie Schmidt betreffende Urkunden erschöpft werden, wobei gerade über die Abstammung Isaak Jakob Schmidts belangvolle Feststellungen sich ergaben. So darf ich meine Darstellung mit der Erwartung einleiten, daß ich, bis auf den Schluß, die Anregung befolgte, die P. H. FUSS vor genau siebzig Jahren in seinem Nachruf, freilich mit Bezug auf F. A. v. SCHIEFNER ausdrückt:

Qu'on n'attende pas de nous une biographie de Schmidt! La tâche ne futelle point dessous de nos forces, le temps ne nous permettrait qu'en de nous appésantir trop avec un sujet aussi spécial. Nous avons d'ailleurs lieu d'espérer qu'une plume plus habile que la nôtre, celle du savant successeur du M. Schmidt, s'acquittera de cette tâche honorable à l'entière satisfaction des orientalistes.

„Den 14. Okt. schenkte der Heiland den Geschw. Jan Schmidts ein Söhnlein, welches noch selbigen Tag unter einem seligen Gefühl der Nähe Jesu in Seinen Tod getauft wurde, und bekam den Namen Isaak Jakobus." So lautet der Eintrag im Tagebuch des Jahres 1779 der Evangelischen Brüdergemeinde zu Amsterdam, das gewissenhaft die einzelnen Geburten, Trauungen und Sterbefälle der 1807 aufgelösten Herrnhuter Gemeinde verzeichnet[1]. Die jetzt im Archiv der Evangelischen Brüderunität zu Herrnhut verwahrten Papiere und Personenverzeichnisse geben genauste Auskunft über das Ehepaar Schmidt. Johannes Schmidt wurde am 17. September 1743 zu Amsterdam als Sohn eines Schauspielers Schmidt[2] geboren, der

[1] Ich verdanke ihre Kenntnis der Gefälligkeit des Vorstandes des Archivs der Evangelischen Brüder-Unität, Herrn D. Josef Theodor Müller in Herrnhut, der mich überdies mit wichtigen Urkundenauszügen in meiner Arbeit tatkräftig unterstützte. Ihm, wie Herrn Pfarrer W. R. Reichel auch an dieser Stelle meinen angelegentlichen Dank auszusprechen, ist mir eine angenehme Pflicht. — Der sieben Oktavblätter füllende Bericht, des Titels „Einiges aus dem Lebenslauf des sel. Bruders Isaak Jakob Schmidt, heimgegangen in St. Petersburg am $\frac{27.\ \text{Aug.}}{8.\ \text{Sept.}}$ 1847 nach seinen mündlichen Erzählungen aufgeschrieben von Bruder Franz Nielsen" (Prediger der Brüdergemeinde zu St. Petersburg) trägt die Standnummer R 22, Nr. 56.

[2] Über den „Komödianten Schmidt", wie er überall heißt, war gar nichts, nicht einmal der Vorname zu ermitteln; er ist bestimmt im Winter 1776 zu Amsterdam gestorben.

bereits als „wahrer Freund der Brüder" bezeichnet wird, wenngleich er wohl nie der Brüdergemeinde angehörte, sondern sich zum Arminianismus bekannte. Auch Jan Schmidt war ursprünglich Remonstrant und trat erst am 4. April 1763 zu den Herrnhutern über. Am 9. November 1778 ehelichte er zu Zeist, jener Hauptniederlassung der Brüdergemeine seit 1746, ANNA VAN DAM, die am 9. Juli 1749 zu Capel(le) das Licht der Welt erblickt, am 12. Februar 1769 sich der Brüderunität angeschlossen hatte und die ihm bis zu ihrem am 23. Januar 1795 zu Amsterdam erfolgten Tode sechs Söhne und eine Tochter schenkte; das älteste Kind war Isaak Jakob [1]. Jan Schmidt, ursprünglich Buchhalter bei dem ebenfalls der Brüdergemeinde angehörigen Handelsherrn Vagel in Amsterdam, war „von sehr munterer flüchtiger Art, sehr geschickt zu äußeren Geschäften", wie das Personalverzeichnis verrät. Er machte sich bald selbständig und gewann ein beträchtliches Vermögen. Sein älterer Bruder Isaak, geboren am 11. Juli 1740, hat sich als Maler, Kunstschriftsteller und Dichter einen geachteten Namen erworben[2], während sein jüngerer Bruder Jakob, geboren am 5. Juli 1745 in seinem ehrsamen Handwerk als Spiegelleistenmacher ebensowenig in weiteren Kreisen bekannt wurde, wie seine Schwester Christina, die, am 14. Juli 1738 zu Amsterdam geboren, ursprünglich bei ihrem Vater als „actrice" tätig war, später aber in Zeist als Näherin mühsam ihr Dasein fristete, bis sie am 30. August 1794 ledig aus dem Leben schied.

Jan Schmidt verlegte große Sorgfalt auf eine streng christliche Erziehung seiner Kinder und so sandte er seinen Erstgeborenen, als er das sechste Lebensjahr erlangt hatte, in die Knabenerziehungsanstalt der Brüdergemeinde nach Neuwied am Rhein, die seit 13. Sept. 1759 bestand und erst 1913 aufgelöst wurde. „Hier genoß er (von 1785 bis 1791) einer für Geist und Herz heilsamen Ausbildung und empfing unter sorgfältiger geistlicher Pflege tiefe Eindrücke von der großen Erbarmerliebe Gottes seines Heilands, die ihn zu einem kindlichen Gebetsumgang seines Herzens mit dem Herrn, der ins Verborgene siehet, anleiteten, über dessen Seligkeit er sich noch in seinem Alter mit Rührung äußerte" (Herrnhuter HS). Aber im Jahre 1791 veranlaßten den Vater die infolge des französischen Umsturzes am Rhein hervorgerufenen Beunruhigungen, seinen Sohn nach Amsterdam zurückzuholen und ihn von Hauslehrern weiterbilden zu lassen. Während Neuwied erst im August bei der Be-

[1] Johann Theodor, geb. 13. Nov. 1781, gest. vor 1795, Anna Sophie, geb. 8. Nov. 1784, Samuel Johannes, geb. 27. Febr. 1787, Jakob Kornelius, geb. 16. Nov. 1788, Friedrich Renatus, geb. 17. Apr. 1791, gest. 11. Juni 1842.

[2] Vgl. über ihn C. H. Immerzeel: De levens en werken der ... Kunstschilders, usw., III. Bd., S. 6, Amsterdam, 1843; C. Kramm: De levens en werken usw., V Bd., S. 1480, Amsterdam, 1863; G. K. Nagler: Neues Allg. Künstlerlexikon, XV. Bd., S. 347, München, 1845; R. van Eynden und A. van Willigen: Geschiedenis der vaderl. schilderkunst, III. Bd., S. 5, Harlem, 1840; A. van der Aa macht in seinem Biogr. Woordenboek aus dem Dichter und Maler Schmidt zwei Personen! Gewissenhaft, wenngleich wenig erschöpfend sind die Angaben in Alfred v. Wurzbachs Niederländ. Künstlerlexikon, II. Bd., S. 579. Ein 1782 geborner, am 26. Jan. 1826 als Lehrer an der Artillerieschule in Delft verstorbener Sohn Isaak Riewert S. machte sich einen Namen als Mathematiker. Vgl. A. von der Aa, a. a. O.

schießung der Stadt durch Bernadotte die Kriegsnot zu spüren bekam, wandten sich in Holland die Verhältnisse weit früher zum Schlimmen; die dort einrückenden Truppen der französischen Republik brachten zur Zeit der Besitznahme der Niederlande eine gewaltige Handelsumwälzung mit sich, der das ganze Vermögen Jan Schmidts zum Opfer fiel und ihn mit seiner Familie an den Bettelstab brachte. Zu allem Unheil ward ihm in jenen schweren Tagen seine Gattin durch den Tod entrissen und damit die Erziehung der unerwachsenen Kinder um so mehr in Frage gestellt, als ihn die Not nach einer neuen Stellung trieb. Der Direktor der damals bedenklich herabgesunkenen, ihrer Auflösung (Mai 1800) nahen, ehemals so berühmten Niederländischen Ostindischen Kompagnie ward zum Retter der Bedrängten, indem er Jan Schmidt eine Beamtenstelle in der Handelsgesellschaft auf Java anbot, die er ohne Bedenken und Zögern annahm[1]. Isaak Jakob, in dem das großartige Leben und Treiben seiner Vaterstadt schon lange den Wunsch wachrief, sein Glück als Kaufmann in der Ferne zu versuchen, hat sich, als ihm die Aussicht zu einer vorteilhaften Anstellung in einem großen Handelshause sich eröffnete, mit Feuereifer eine gründliche kaufmännische Ausbildung zu eigen gemacht und vor allem mit besonderem Fleiß neben den Handelswissenschaften sich mehrere neue Sprachen angeeignet. Der Plan zerschlug sich gerade in jener Zeit, wo die Familie am härtesten unter den Drangsalen der Armut zu leiden hatte. Schließlich trug ihm die Brüdergemeinde die Stellung eines Handlungsgehilfen auf ihrer Niederlassung in Sarepta an, einer deutschen, 1765 von den Herrnhutern begründeten Siedelung, die sich besonderer, von Katharina II. zugestandener Vorrechte erfreute. Der tatenlustige Jüngling ging mit Freuden auf den Vorschlag ein und bereits am 13. August erwarb er sich als „Isaak Jakob Iwanowitsch Schmidt" die russische Staatsangehörigkeit. In Petersburg wollte ihn sein rascher Entschluß freilich fast gereuen, als er über das Schwierige, hauptsächlich in der Erlernung der Landessprache Gelegene und das Ungewohnte seiner Anstellung nachzudenken begann. Nachdem er Heimweh und Mutlosigkeit tapfer niedergekämpft hatte, machte er sich auf den Weitermarsch nach seinem entlegenen Wanderziel an der Wolga. Binnen kurzem gewöhnte er sich in Sarepta ein und fühlte sich glücklich im Frieden dieser Gemeinde. Aber gar bald begann er, nachdem er die von ihm anfänglich so gefürchtete Schwierigkeit in der Verständigung mit den Landesbewohnern überwunden hatte, unter der Einförmigkeit der gewöhnlichen Geschäfte dieser kleinen Handlung zu leiden, die seinen Geist nicht hinreichend beschäftigte, ihn vielmehr abzustumpfen drohte. Da wurde ihm zu seiner lebhaften Freude unerwartet der Antrag gemacht, zur Einziehung bedeutender Geldforderungen der Sareptaschen Gemeindehandlung an verschiedene Kalmückenhäuptlinge Reisen in die Horden dieser Volksstämme zu unternehmen. Drei Sommer und einen Winter (1804—1806) brachte er unter ihnen zu, vollbrachte seinen schwierigen Auftrag

[1] Am 16. Juli 1800 zeigt er bereits von dort aus seine Verlobung mit Gijsje Margaretha Esseling an.

und hatte dabei genügend freie Zeit, um sich an die Erlernung des Kalmückischen und Mongolischen zu machen und die Geschichte und Glaubenslehre dieser Hirtenvölker zu erforschen. Hier, in der Einsamkeit der südrussischen Steppen, legte er den Grund zu seiner späteren wissenschaftlichen Bedeutung und Berühmtheit. Unermüdlich war er bestrebt, Handschriften zu sammeln und sich mit Unterstützung kalmückischer Priester Aufzeichnungen über die Religion und Geschichte der zwischen Don, Wolga Kaukasus hausenden Stämme zu machen. Nach Sarepta zurückgekehrt setzte er seine kaufmännische Tätigkeit fort, in seinen Mußestunden mit der Sichtung und Verarbeitung seiner wissenschaftlichen Papiere beschäftigt, bis er im Jahre 1807 zum Rechnungsführer der Gemeindehandlung in Saratow, der Hauptstadt des gleichnamigen russischen Gouvernements und dem Haupthandelsplatz an der Wolga, berufen wurde. Hier waltete er bis 1812 gewissenhaft seines Amtes, nachdem er sich am 12. Januar dieses Jahres mit **Maria Helene**, Tochter des 1808 verstorbenen Ortsvorstehers von Sarepta **Johann Wigand** und seiner Ehefrau **Sara Dorothea**, geborener **Ferber**, einen Hausstand begründet hatte. Bereits im Frühjahr 1812 berief man ihn nach Moskau, wo die Handlung der Brüdergemeinde seiner Verwaltung anvertraut werden sollte. Seines Bleibens war dort, zu seinem und seiner Gattin Glück, freilich nur kurze Frist[1]. Denn schon im August 1812 wurde er als Nachfolger Asmus Simonsen's nach Petersburg versetzt, wodurch er mit seiner Frau jenem entsetzlichen Unheil entging, das wenige Wochen später mit dem furchtbaren, sechs Tage währenden Brand die Stadt heimsuchte; sein ganzes Besitztum, das er in der Eile der Abreise hatte zurücklassen müssen, wurde geplündert und in Asche gelegt, seine kostbaren Sammlungen, vor allem reich an mongolischen Handschriften von unersetzlichem Wert, wurden ein Opfer der Flammen.

Mit der Macht einer ersten Liebe arbeitete seit 1812, unter dem besonderen Schutze Kaiser Alexander I., gefördert von der griechisch-katholischen Geistlichkeit und vom Adel, die von Paterson und Pinkerton, zwei Engländern, ins Leben gerufene russische Bibelgesellschaft zu Sankt Petersburg. Sie wurde gar bald auf Schmidts für ihre Zwecke so brauchbare Kraft aufmerksam und beeilte sich, ihm das Amt eines Schatzmeisters und Rechnungsführers anzutragen[2], ihn gleichzeitig aber mit der Fertigung einer Übersetzung des Neuen Testaments, zunächst der Evangelien in die Sprache der Kalmücken und Westmongolen zu beauftragen. Nichts kam diesem zeitlebens von einem rührenden Gottvertrauen und einer tiefen Frömmigkeit erfüllten Mann gelegener als dieses Anerbieten, in dem er eine Fügung des Himmels glaubte erblicken zu müssen. Mit Feuereifer machte er sich an sein gottseliges Werk und schon 1815 konnte bei Friedrich Drechsler zu Petersburg „**Evangelium Matthaei in linguam calmucco-mongolicam translatum ab Is. Jac. Schmidt**" in Quart erscheinen, dem im Jahr 1817 eine „kurze Darstellung der christlichen Glau-

[1] Vgl. A. Glitsch: Geschichte der Brüdergemeinde Sarepta, Nisky, 1865, S. 263.
[2] Vgl. A. Glitsch, a. a. O., AS. 247.

benslehre" [kalm.] und im Jahr darauf „Christliche Tractätlein zur Bekehrung der Burjäten, in zwey Abtheilungen" (St. Petersburg, 1818) folgten. Die Zersplitterung seiner Arbeitskräfte, die teils von den Verwaltungsarbeiten bei der Handlung der Brüdergemeinde und bei der Bibelgesellschaft, teils von der anstrengenden Übersetzertätigkeit in Anspruch genommen wurden, empfand er je mißlicher, je mehr er sich schriftstellerisch und wissenschaftlich betätigte. Als ihm daher, hauptsächlich zu ungestörterer Erfüllung seines Auftrages, von der Leitung der Bibelgesellschaft mit Genehmigung der „Unitätsältestenkonferenz" der Brüdergemeinde der ihm völlig überraschend kommende Antrag gemacht wurde, seine bisherigen Handlungsgeschäfte niederzulegen, dem Kaufmannsberuf zu entsagen und ganz in die Dienste der Bibelgesellschaft einzutreten, war niemand froher als Schmidt, der sich infolge dieses Entgegenkommens völlig seinen gelehrten Liebhabereien widmen konnte. Die folgenden Jahre waren gänzlich mit der Übersetzungstätigkeit ausgefüllt, als deren Früchte 1820 in Schmalfolio das Evangelium Johannis, 1822 die Apostelgeschichte (Acta Apostolorom) in kalmückischer Sprache zu Sankt Petersburg erscheinen konnten. Gleichzeitig galt sein Hauptaugenmerk der Auswertung seiner wissenschaftlichen Aufschreibungen, von deren Wichtigkeit und Bedeutung zum erstenmal eine Aufsehen erregende Probe in einem Werk gegeben wurde, das 1824 zu Petersburg unter dem Titel „Forschungen im Gebiete der ältesten religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter" (mit zwei Tafeln in Steindruck, XIV, 287 Seiten, 8°) die Presse verließ. Der Beifall, das Lob und die Anerkennung, die dieses Werk fand, waren allgemein. Aber während die ersten Schiedsrichter, die bedeutendsten Gewährsmänner im Urteil und in der Bewunderung dieser Leistung einhellig zusammentrafen und rückhaltlos Schmidts Verdienst anerkannten, damit ein nahezu unbeachtet gebliebenes Gebiet in den Kreis wissenschaftlicher Erforschung gezogen zu haben, ließen Einen Gelehrten seine Lorbeeren nicht schlafen. **HEINRICH JULIUS KLAPROTH**, der geniale Berliner Orientalist, der acht Jahre lang an der Petersburger Akademie gewirkt hatte, bis er dann seiner Ehrenstellen und seines (russischen) Adels verlustig erklärt[1] 1815 nach Paris übersiedelte und von hier aus seine schonungslosen Schmähschriften, in denen er den Ruf ihm nicht genehmer Fachgenossen zu vernichten strebte, fortsetzte und dort am 27. (28. ?) August 1835 einem Herzleiden erlag. Hatte er schon 1810 einen gehässigen Angriff gegen **Anton Montucci**, den „**Sinologus Berolinensis**" gerichtet, 1811 einen „Leichenstein auf dem Grab der chinesischen Gelehrsamkeit des Herrn **Joseph Hager**, Doktor auf der Hohen Schule zu Pavia"[2] errichtet, 1815 an dem englischen Sprach- und

[1] Vgl. hierüber seine sechzehn Seiten füllende Abwehrschrift „Übersicht meiner Verhältnisse in Rußland" (o. O. u. J.); einen abscheulichen, wohl ungerechtfertigten Verdacht über die Gründe seines Fortganges von Petersburg spricht der XIII. Bd., S. 105a, der Encyclop. Britann. (VIII. edit.) aus. — Fest steht wohl soviel, daß Klaproths ungewöhnliches Aneignungsvermögen nicht nur geistiger Natur war, wie die Petersburger Büchersammlungen zu ihrem Schaden gewahr werden mußten.

[2] Josef Hager, geb. 30. April 1757 zu Mailand, gest. 27 Juni 1819 zu Pavia, war schon 1804 von Kl. in der Jen. Liter. Zeitg. angegriffen worden.

Altertumsforscher Stephen Weston (1747—1830), einem altchinesischen Brauche folgend die „Grande exécution d'Automne" (Paris, 1815)[1] vollzogen, so kam 1824 J. J. Schmidt mit einer „Beleuchtung und Widerlegung der Forschungen des Herrn J. J. Schmidt in Sankt Petersburg über die Geschichte der mittelasiatischen Völker. Mit einer Charte und zwey Schrifttafeln" betitelten, bei Dondey-Dupré zu Paris gedruckten Schrift an die Reihe, Hch. Jul. Klaproth indessen an — den Unrechten. Beide waren sich keine neuen Gegner. Schon 1818 hatte Schmidt im Bande (1818) der von Jos. v. Hammer, dem nachmaligen Freiherrn (1774 bis 1856), in Wien herausgegebenen „Fundgruben des Orients" (Mines de l'Orient) der im 2. Heft des II. Bandes der Fundgruben ausgesprochenen, im 2. Teil seiner „Reise in den Kaukasus und Georgien in den Jahren 1807 und 1808" (Halle u. Berlin, 1814; vgl. besser die mit vielen Zusätzen versehene französische Ausgabe, Paris, 1823) auf Seite 481 ff. wiederholten Ansicht Klaproths, die Uiguren seien türkischen Ursprungs, seine eigene entgegengestellt, wonach er in ihnen Tibeter (Tanguten) erblickte. Schmidt vertrat in seinen, auf S. 321—338 abgedruckten „Einwürfen gegen die Hypothesen des Herrn Hofrat Klaproth" durch Auszüge aus mongolischen Handschriften mit Entschiedenheit seinen Standpunkt, fügte dem Aufsatz überdies aus seinen Papieren eine Geschichte der Erwählung Temudschins zum Großkhan bei (S. 328—332) und beschloß ihn mit einer „Über die Entstehung der mongolischen Buchstaben" betitelten Auseinandersetzung.[2] Klaproth hatte darauf in seiner „Ab-

[1] Später mußten noch L. Langlès (1828), Wilh. Schott (1828), Robert Morrison (1830), selbst Champollion (1832) die Klinge mit Klaproth kreuzen. Bezeichnend für die Wesensart dieses Mannes ist eine von K. D. Haßler in seinen (anonymen), 1830 zu Ulm in zweiter, vermehrter Ausgabe erschienenen „Briefe über den Fortgang der asiat. Studien in Paris", S. 35 überlieferte Äußerung Kl.s, „er liebe Feinde zu haben, denn man wisse besser, wie man mit ihnen stehe, als oft mit seinen Freunden". Wenn übrigens das Konversat.-Lexikon der neuesten Literatur-, Völker- und Sittengeschichte (II. Bd., Leipzig, 1845) auf S. 462 behauptete: „Der schickliche Ton, der in diesem Streit vielfach verletzt wurde erhielt von Schmidt den ersten Stoß", so muß dieser Vorwurf als unbegründet zurückgewiesen werden Die im VI. Bande der Fundgruben eingerückten „Einwürfe" sind im Gegenteil sehr maßvoll, wenngleich S. mit Nachdruck seine Anschauungen verficht. Die im Konv-Lex. angeführte Tatsache, daß J. P. Abel-Rémusat sich in seinen „Recherches sur les langues tartares" (Paris, 1820) für Klaproth erklärte und auch (der völlig kritiklose) Friedrich Adelung in seiner „Übersicht aller bekannten Sprachen" ihm beistimmt, beweist an sich gar nichts gegen Schmidt. Man muß das, übrigens durch einen Brief Heinr. Leber. Fleischers an K. D. Haßler (22. Nov. 1825) grell beleuchtete Klüngelwesen der Pariser Orientalisten in jenen Tagen (vgl. Chr. Seybold: Fleischers Briefe an Haßler, Tübingen, 1914, S. 25) kennen, wo sich um den als Mensch überaus anwidernden, stark an Klaproth erinnernden Abel-Rémusat alle Gegner des ehrwürdigen Sylvestre de Sacy scharten und sich mit einer chinesischen Mauer umgaben, durch die niemand treten durfte, der sich nicht vorher auf die Anschauungen jenes Kreises eingeschworen hatte.

[2] Vgl. über die ganze Streitfrage W. Schott: Zur Uigurenfrage, Abhandlungen der Berliner Ak. der Wiss., 1873, S. 75. Die Folge hat, besonders seit der Bekanntgabe des ältesten in türkischer Sprache abgefaßten Buches der Uiguren, des Kudatku Bilik, durch Herman Vámbéry, Wilh. Radloff und Geisa Graf Kuun v. Ozdola freilich Klaproth recht gegeben. Das Verdienst, als erster auf den Zusammenhang der mongolischen Schrift mit der syrischen hingewiesen zu haben, das Kl. sein Lebensbeschreiber Joh. Klatt in der ADB. XVI, 1882, S. 55 zusprechen möchte, kann ihm nicht zuerkannt werden, nachdem bereits hundert Jahre vor ihm (1717) Gottlieb Siegfried Bayer (1694—1738) diese Vermutung aufgestellt hatte. Vgl. meine Schrift: Gottlieb Siegfr. Bayer. Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jahrhdt., Leipzig, 1915, S. 65.

handlung über die Sprache und Schrift der Uiguren" (Paris, 1820, Königliche Druckerei, Folio) mit hämischen Ausfällen gegen Schmidt geantwortet. Auch das Nouveau Journal Asiatique brachte neben der Asia Polyglotta außer zahlreichen anderen Beiträgen aus Klaproths Feder in mehreren Jahrgängen weitergeführte, im I. und II. und Bande der Mémoires relatifs à l'Asie, contenant des recherches historiques, géographiques et philologiques sur les peuples de l'Orient" (Paris, 1826) wieder abgedruckte Streitaufsätze zur Uigurenfrage, die sich in der Hauptsache gegen Schmidt richteten. Die wissenschaftliche Fehde setzte Klaproth 1823 noch in seinem „Examen des extraits d'une Histoire des Khans Mongols, insérés par M. SCHMIDT dans le 6e volume des Mines de l'Orient" (Paris, Dondey-Dupré, 8°) standhaft weiter und ließ gleich im folgenden Jahre die oben erwähnte Kampfschrift folgen. Der Hauptvorwurf, den sie vorbrachte, bestand in der freilich berechtigten, später gegen alle andern Werke Schmidts bis zum Überdruß erhobenen Klage[1], daß er seine Arbeiten in völliger Unkenntnis mohammedanischer Quellen und einem gewissen, bei einem Selbstlerner fast unvermeidlichen Mangel an Kritik verfaßt habe; das Verdienst, als Bahnbrecher ein unerforschtes Gebiet betreten zu haben, wurde übrigens auch von Klaproth anerkannt, und eingeräumt. Schmidt blieb seinem Gegner die Antwort nicht schuldig, ließ sich allerdings mehr Zeit dazu als Klaproth, der noch im Erscheinungsjahr der „Forschungen" mit seiner „Beurteilung" hervortrat. Schmidt veröffentlichte vielmehr zunächst seine „Philologisch-kritische Zugabe zu den von Herrn Abel-Rémusat bekanntgemachten, in den königlich-französischen Archiven befindlichen zwei mongolischen Originalbriefen der Könige von Persien Argun und Oeldschaitu an Philipp den Schönen" (St. Petersburg, 1824, 31 Seiten und 3 Seiten Nachtrag) in denen er wertvolle sprachlich-geschichtliche Ergänzungen zum Aufsatz seines berühmten französischen Fachgenossen Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788—1832) über die merkwürdigen Beziehungen Philipps VI. (1268—1314) von Frankreich zu den beiden Mongolenfürsten lieferte. Über diesen rein wissenschaftlichen Arbeiten ward seine eigentliche Berufsarbeit keineswegs vergessen. Die Übersetzung des Neuen Testamentes wurde wirksam gefördert; zur Drucklegung waren indessen eigene Lettern nötig, die unter Aufsicht und Anleitung Schmidts hergestellt wurden. Allein, als man sich gerade anschicken wollte, die mühselige Arbeit durch die Herausgabe zu entschädigen, hob im Jahr 1826 ein Ukas Nikolaus I. die Bibelgesellschaft, deren Beziehungen zu England dem Heiligen Synod mißfallen hatten, auf und zog ihr Vermögen ein. So wäre das ganze Werk niemals über den handschriftlichen Zustand hinausgeraten, wenn nicht 1827 dennoch die Veröffentlichung[2] hätte ermöglicht werden können, zur großen Freude des Gelehrten, dem seine Gattin gerade in jenen Tage eine Tochter Emilie, das einzige aus der Ehe ent-

[1] Besonders nachdrücklich betonte beispielsweise W. Grigorijeff diesen Mangel.

[2] 1840 schrieb Schmidt das Vorwort der mongolischen, von englischen Missionaren zu St. Petersburg in 4° hrsgeg. Übersetzung des Alten Testaments.

sprungene Kind, geschenkt hatte. Nachdem schon im Jahre 1825 die kurz vorher ins Leben getretene Société Asiatique in Paris Isaak Jakob Schmidt zu ihrem Ehrenmitglied ernannt hatte, konnte die Petersburger Akademie der Wissenschaften diese angehende Berühmtheit nicht länger unbeachtet lassen: im Jahre 1826 wurde er zu ihrem korrespondierenden Mitglied erwählt. Was Wunder, wenn in dem also Geehrten und Gefeierten die dadurch für ihn herbeigeführten Verhältnisse „den Wunsch zur Erlangung einer akademischen Auszeichnung oder Würde rege machten" und ihn veranlaßten, mit einem diesbezüglichen Gesuch an die Universität Rostock heranzutreten. In einem Schreiben vom 14. (26.) Januar 1827 wandte er sich an die philosophische Fakultät der mecklenburgischen Landesuniversität mit der Bitte um Verleihung des Doktorgrades. „Unendlich schmeichelhaft würde es mir seyn, von einer so alten als in hohem Rufe stehenden Universität wie Rostock, welche sich so mancher ausgezeichneter Namen der Vergangenheit und Gegenwart rühmen kann, eine solche Würde zu erhalten", führte er in der Eingabe aus, der er außer seinen bis dahin erschienenen Werken gleich 24 Dukaten zur Bestreitung der Auslagen und Gebühren beilegte. Der Antrag kam der Universität nicht überraschend, denn bereits mehrere Monate vorher hatte der Konsistorialrat ANTON THEODOR HARTMANN (1774—1838), ein wackerer Arabist, dessen Schriften übrigens mit zu den Quellen von Goethes Westöstlichen Diwan zählen, den „ausgezeichneten Gelehrten J. J. Schmidt" „mündlich angemeldet"; durch ihn war denn auch Schmidts Schreiben der Fakultät zugeleitet worden. Gleichzeitig machte der hervorragende Rostocker Orientalist CHRISTIAN MARTIN JOACHIM FRÄHN (1782—1851), der Begründer eines wissenschaftlichen Studiums der morgenländischen Sprachen in Rußland, in seinen „Korrespondenznachrichten aus Rußland" in dem Januarheft Nr. 19 der Leipziger Literaturzeitung 1827 auf Schmidts Bedeutung aufmerksam[1], ebenso enthielt die zweite Nummer des gleichen Jahrgangs des „Allgemeinen Repertoriums" einen wohl auf A. TH. HARTMANN[2] zurückgehenden Aufsatz über den Petersburger

[1] Fähn sagt a. a. O.: „Sehr schätzbare Beyträge liefert ihm dazu, neben den in seinem eigenen Besitze befindlichen Mongolischen Werken auch die nicht unbedeutende Sammlung mongolischer und tibetischer Schriften, die das asiatische Museum besitzt (von welchen jedoch seit 1811 mehrere wichtige, im Jährigschen Katalog aufgeführte Nummern verschwunden sind)." Dieser Katalog von Jährig dürfte handschriftlich sein, wenigstens war er nirgends nachzuweisen. Über die Person des Verfassers teilt J. J. Schmidt in Jos. v. Hammers „Fundgruben des Orients", VI. Bd., S. 322 einiges mit: „Jährig, der, so sehr ihm auch wissenschaftliche Bildung fehlte, es dennoch in den mongolischen Dialekten zu einer seltenen Kenntnis gebracht hatte, und sowohl mongolische als kalmückische Bücher zu übersetzen imstande war, wozu kein einziger russischer Dolmetscher soviel ich deren kenne und gekannt habe, fähig ist." — Jährig, dessen Lebensumstände Aufhellung verdienen, gehört vermutlich zu jener nicht geringen Zahl deutscher, in Rußland tätig gewesener Orientalisten, von denen die allermeisten und gerade die denkwürdigsten (z. B. Georg Jakob Kehr aus Schleusingen, der erste Entzifferer der sog. kufischen Schrift, Gerhard Friedrich Müller, der gelehrte Erforscher Mittelasiens, u. a.) einer völlig unverdienten Vergessenheit anheimgefallen sind. Eine Untersuchung über „Deutsche als Förderer morgenländischer Studien in Rußland" wäre eine dankbare Aufgabe und würde wertvollste und überraschende Ergebnisse zeitigen.

[2] A. Th. Hartmann unterhielt rege Beziehungen mit Rußland, so daß er schließlich 1828 von der Universität Kasan zum besoldeten Ehrenmitglied im Fache der morgenländischen Literatur ernannt wurde. Vgl. ADB, X. Bd. (1879), S. 681 ([M.] Rebslob).

Forscher. ERNST AUGUST PHILIPP MAHN († 17. Dez. 1845), der unfähige Nachfolger des gewandten und weit berühmteren OLAUS GERHARD TYCHSEN (1734 bis 1815), wurde daher wohl nur, um der Form zu genügen, um sein Urteil angegangen. Als dann MAHNS Gutachten vom 3. März 1827, das der damalige Dekan JOHANN SIEGISMUND BECK einholte, in rührender Hilflosigkeit die mangelnde Urteilsfähigkeit dadurch mühsam verdeckte indem es lediglich Schmidts „Mongolische Gelehrsamkeit" als große Seltenheit in Europa hinstellte, „was auch der gelehrte Julius Klaproth, obwohl mit Hn. Schmidt in einer Mongolischartigen (so!) Polemik selbst verschlungen, anerkannt", befürwortete die Fakultät einstimmig die Bewerbung Schmidts, dem der Großherzog FRIEDRICH FRANZ I. (1785—1837) hierauf mit Entschließung, Schwerin, 27 März 1827, die philosophische Doktorwürde ehrenhalber zuerkannte. Gleichsam als Doktorschrift erschien, oder um Schmidts eigne Worte in der Vorrede zu gebrauchen, „der Pflicht die mir von der philosophischen Fakultät der Universität Rostock durch die Erteilung der Doktorwürde wohlwollend erwiesene Auszeichnung dankbar zu ehren", verdankte eine 1828 bei Carl Knobloch in Leipzig verlegte Abhandlung von 25 Quartseiten ihr Entstehen, des Titels „Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus". Er behandelte darin ausführlicher eine Frage, die er bereits auf S. 241 ff. seiner „Forschungen" oberflächlich berührt hatte; die Schrift enthält auch eine kurze Darstellung „der Lehren des Buddhaismus", von dem eine ausführliche Geschichte folgen sollte. Seit fast einem Jahrzehnt lag in seinem Pult die Handschrift eines Werkes mit dessen erst 1829 durch Zuschüsse der russischen Regierung ermöglichten Herausgabe Schmidt seinen Hauptruhm begründete[1], die Hausgeschichte des Mongolenfürsten Sanang Setsen (um 1660). „Die Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, verfaßt von Ssanang Ssetsen, Chungtaidschi der Ordus aus dem Mongolischen übersetzt und mit dem Originaltexte, nebst Anmerkungen, Erläuterungen und Zitaten aus anderen unedierten Originaltexten herausgegeben"[2] (St. Petersburg, XXII, 509 Seiten) erregte bei ihrem Erscheinen das größte Aufsehen in der wissenschaftlichen Welt. J. P. ABEL-RÉMUSAT besprach das Buch in vier ausführlichen Aufsätzen im Journal des Savants und ergänzte seine Bemerkungen in drei langen Artikeln „Observations sur l'ouvrage de M. SCHMIDT, intitulé Histoire des Mongols orientaux" im Nouveau Journal Asiatique (VIII, 1831, S. 507—532; IX, 1832, S. 31—53, S. 133—168)[3]. Die russische Akademie der Wissenschaften wählte Schmidt in besonderer Berücksichtigung seiner hohen Verdienste im Jahr 1829 zu ihrem wirklichen

[1] Vgl. C. M. J. Frähn, a. a. O.: „(Ssanang Ssetsen) ist von ihm bereits seit fünf Jahren übersetzt, hat aber durch unvorhergesehene, ungünstige Umstände noch nicht erscheinen können."

[2] Sanang Sätsen, aus dem Geschlechte Dschingis-Khans, beschreibt in diesem Werk, beginnend mit der ältesten Fabelgeschichte, einen Teil der früheren Geschichte Tibets und endigt mit dem Anfang des damaligen Mandschu-Herrscherhauses in China.

[3] Ist auch gesondert 1823 in der Königlichen Druckerei erschienen.

Mitglied und bestellte ihn gleichzeitig zum Akademie-Adjunkten für orientalische Literatur und Altertümer, während die ehrwürdige, 1779, seinem Geburtsjahr, begründete ostindische Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschapen, die 1784 gestiftete Asiatic Society of Bengal in Kalkutta, sowie die 1823 errichtete Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland zu London den Gelehrten zu ihrem Ehrenmitglied ernannten.

Das nun folgende Jahrzehnt war restlos der Ausarbeitung seiner wissenschaftlichen Pläne gewidmet. In jene Zeit fällt die Begründung der tibetischen Studien in Europa, woran Schmidt ein besonderes Verdienst zugebilligt werden muß, keineswegs auf Kosten anderer Forscher, die dem nämlichen Gegenstand ihren Scharfsinn zuwandten. Als erster unternahm er in seiner „Grammatik der mongolischen Sprache, verfaßt von J. J. Schmidt. Mit einer Tafel in Steindruck, St. Petersburg“ (St. Petersburg, 1831, XII, 179 Seiten) den Versuch einer Darstellung dieses uralaltaischen Sprachstammes, ein kühnes Unternehmen, da alle Unterlagen fehlten. Als fünf Jahre später JOSEF MICHAEL KOWALEWSKIJ, der hervorragende Kenner des Mongolischen, dessen Studium er übrigens durch einen sonderbaren Zufall zugeführt worden war, zu Kasan seine mongolische Sprachlehre und 1836/37 ebenda seine zweibändige mongolische Chrestomathie erscheinen ließ, konnte er, auf die Arbeiten seines Vorgängers sich stützend, weit Besseres und Zuverlässigeres leisten als Schmidt, der sich auf seine praktischen Erfahrungen angewiesen sah. Auch der geniale Tibetologe ALEXANDER WAS. POPOW in Kasan, nachmals (1855) in Petersburg, stützte sich in seinen Arbeiten über das Mongolische auf Schmidts Werk, das man billigerweise als Anregung und Grundlage aller späteren einschlägigen Forschungen bezeichnen muß. Im folgenden Jahr brachten die Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, in denen gerade damals die wichtigsten orientalistischen Abhandlungen meist deutscher Mitglieder der Kaiserlichen Akademie, wie CHR. M. FRÄHN, BERNHARD DORN (1805—1881), FRANZ ANTON SCHIEFNER (1817—1879), OTTO BÖHTLINGK (1815—1904), ROBERT LENZ (1808—1836) u. a. erschienen, als Beitrag Schmidts Aufsätze „Über den Ursprung der tibetischen Schrift“ und die wichtigen zweiteiligen Erörterungen „Über einige Grundlehren des Buddhaismus“, als deren Fortsetzung 1834 „Über die sogenannte dritte Welt der Buddhaisten“ und „Über die tausend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer“ gehandelt wurde, wohl die ersten gründlicheren Mitteilungen über den Buddhismus. Der gleiche Jahrgang enthielt aus Schmidts Feder übrigens noch sehr

[3] Bereits 1828 wurde an der Kasaner Hochschule ein Lehrstuhl für Mongolisch errichtet, und Jos. Mich. Kowalewskij früher in Wilna, sowie Alexander Was. Popow, früher in Kasan, vorgeschlagen. Beide wurden nach ihrer Rückkehr aus Transbaikalien zu Professoren ernannt und lasen lange Zeit an der Universität in Kasan; als 1855 die oriental. Fakultät in Petersburg begründet wurde, ward Popow dorthin berufen. Kowalewstij war bis 1824 Lehrer für Latein am Wilnaer Gymnasium, wegen Zugehörigkeit zu einer geheimen Gesellschaft wurde er aber seines Amtes enthoben und nach Kasan geschickt, um die morgenländischen Sprachen zu erlernen. Dabei kam er auf das Mongolische.

wertvolle Aufschlüsse über „Die Volksstämme der Mongolen, als Beitrag zur Geschichte dieses Volkes und seines Fürstenhauses", eine erste Abhandlung, der leider keine weitere[1] folgte, sowie ein „Bericht über eine Inschrift aus der ältesten Zeit der Mongolenherrschaft". Im Jahr 1835 kam dann wieder ein selbständig erschienenes, groß angelegtes Werk des rastlos Schaffenden auf den Büchermarkt, sein „Mongolisch-deutsch-russisches Wörterbuch, nebst einem deutschen und einem russischen Wortregister" (St. Petersburg, 1835, VIII, 613 Seiten), das freilich zehn Jahre später durch Kowalewskijs gewaltiges dreibändiges Dictionnaire mongol-russe-français (Kasan, 1844—1849) überholt und verdrängt wurde. Immerhin darf auch hier wieder Schmidt den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, als erster mit einer derartigen Schöpfung auf den Plan getreten zu sein. Im Jahr darauf veröffentlichte er ein, übrigens auch im Tibetischen vorhandenes, mongolisches Heldengedicht „Die Taten des Vertilgers der zehn Übel in den zehn Gegenden, des verdienstvollen Helden Bogda Gesser Chan. Eine mongolische Heldensage, nach einem in Peking gedruckten Exemplar aufs neue abgedruckt unter Aufsicht von J. J. Schmidt" (St. Petersburg, 1836), worin er den Urtext dieses Epos auf Grund des alten, seltenen Pekinger Druckes lieferte. Allgemeiner machte er es erst in seiner Verdeutschung zugänglich, die 1839 unter dem Titel „Die Taten BOGDA GESSER CHANS, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden." Eine ostasiatische Heldensage, aus dem Mongolischen ins Deutsche übersetzt. (St. Petersburg, 1839, XV, 287 Seiten) herauskam. Mittlerweile hatte er übrigens etwas über die spätere Geschichte des Buddhismus, die unter dem Zeichen des Kampfes der alten Richtung (Hīnayāna, d. i. das geringere Fahrzeug) mit der jüngeren, von Nāgārdschuna begründeten (um 150 n. Chr.) Schule des Mahāyāna (d. i. großes Fahrzeug) steht, in den „Mémoires de l'Académie" vom Jahr 1815 und 1837 (III und IV. Band) bekanntgegeben, mit der Überschrift: „Über das Mahâjâna und Pradschnâ Pâramita der Bauddhen"[2]. Zur gleichen Zeit[3] wie seine Übersetzung der „Taten des Bogda Gesser Khan" brachte sein Leipziger Verleger K. Cnobloch die Übertragung der grundlegenden, 1834 zu Kalkutta erschienenen ersten tibetischen Sprachlehre „Grammar of the Tibetan language" des berühmten Szekler Forschungsreisenden und Sprachgelehrten ALEXANDER CSOMA (1798—1842) aus

[1] Vgl. Recueil des actes, 1833, S. 75 ff.

[2] Die mongolische Lesart der zu den Mahāyānasutren gehörigen Prajñāparamitā hat später Eugène Burnouf mit Vorteil benutzt. Vgl. des französischen Tibetologen Léon Féer (1830—1902) autographierte sanskrit-tibetisch-mongolische Textausgabe des „Prajnâ-pâramitâ hrida yâ Sûtra, l'essence de la science transcendante" (Paris 1866, fol.). Über den Mahāyanāsūtra vgl. den vom trefflichen, um die Tibetkunde wohlverdienten baltischen Freiherrn Schilling von Canstadt besorgten Steindruck „Das ehrwürdige Mahajanasutra" (St. Petersburg, Ak. d. Wiss., 1845, Querfolio), ferner des französischen Sanskritforschers Sylvain Lévi 1907 zu Paris erschienenen ersten Teil der „Mahayana-Sutralamkara".

[3] Auch die Sankt Petersburger Zeitung enthielt damals Beiträge von Schmidt, von denen mir nur zwei bekannt geworden sind, nämlich „Ursprung des Namens Mandschu", Nr. 253, Jahrg. 1834 und „Über die Naturansicht der alten Völker", Nr. 5, Jahrg. 1835.

Körös in Siebenbürgen[1] auf den Markt, ein sehr verdienstliches Unternehmen, um so mehr, als es an vielen Stellen Zusätze von Schmidt enthält. Es war lange Zeit hindurch das einzige Hilfsmittel zur Erlernung des Tibetischen, bis dann im Jahr 1865 zu Kye-lang HEINRICH AUGUST JÄSCHKE (1817—1883), ebenso wie SCHMIDT ein Mitglied der Herrnhuter Brüdergemeinde, mit seiner bekannten „Tibetan Grammar" (deren zweite Auflage 1883 der frühverstorbene HEINRICH WENZEL [1855—1893] besorgte) eine Glanzschöpfung ersten Ranges zustandebrachte. Immerhin bedeutet die „Grammatik der tibetischen Sprache von J. J. Schmidt" (1839, XIII, 320 Seiten, 4°), deren Umfang übrigens beträchtlich den der Csomaschen, 244 Seiten umfassenden übersteigt, einen Markstein in der Geschichte tibetischer Studien[2]. Zwei Jahre später ließ Schmidt sein „Tibetisch-deutsches Wörterbuch, nebst deutschem Wortregister" (St. Petersburg, 4°), weitere zwei Jahre darauf sein „Tibetisch-russisches Wörterbuch" (St. Petersburg, 1843, 4°) folgen, wobei er, wenn man von der Wörterliste absieht, die ALEXANDER CSOMA seiner tibetischen Grammatik beifügte, und seinem „Essay towards a dictionary Tibetan and English" (Kalkutta, 1835), etwas vollkommen Neuartiges schuf. Auch hier folgte sein Mitbruder H. A. JÄSCHKE seinen Spuren, als er 1871/75 zu Gnadau sein zuerst autographiert veröffentlichtes, später auf Kosten der indischen Regierung englisch herausgegebenes „Handwörterbuch der tibetischen Sprache" erscheinen ließ. Sein ganzes Augenmerk war in diesen Jahren ausschließlich auf das Tibetische gerichtet, wo außer den genannten Veröffentlichungen sein zweibändiges Quartwerk „Sfanglun oder der Weise und der Tor. Aus dem Tibetischen übersetzt und mit dem Originaltext herausgegeben" (St. Petersburg, 1843, eine reizende tibetische Märchenerzählung) gedruckt ward, zu der FRANZ ANTON SCHIEFNER, der hervorragende Fachgenosse und Nachfolger Schmidts in der Akademie, 1852 wertvolle „Ergänzungen und Berichtigungen" (St. Petersburg, 8°) beisteuerte.

Da traf den inzwischen gealterten Gelehrten eine schlimme Schickung, die mit Gleichmut zu ertragen all sein Gottvertrauen nötig war: 1842 begann der graue Star das Licht seiner Augen zu verdunkeln und bald senkte sich die Nacht völliger Blindheit auf den schwergeprüften Mann, der ohnehin gerade damals durch den am 11. Juni 1842 zu Zeist in Holland erfolgten Tod seines Bruders Friedrich Renatus, Jugenderziehers bei der dortigen Herrnhuter Gemeinde, in tiefe Trauer versetzt wurde[3]. Er ließ zwei Eingriffe vornehmen, von denen nach zwei Jahren völlig eingebüßter

[1] Über ihn gibt es bis heute nur die verdienstliche, in manchen Punkten freilich der Verbesserung bedürftige englische Lebensbeschreibung aus der Feder seines Landsmannes, des Arztes Dr. Theod. Duka: „Life and travels of Alexander Csoma de Körös." (London, Trübner, 1885.)

[2] Gleichzeitig erschien eine russische Ausgabe zu Sankt Petersburg, 333 Seiten stark.

[3] Friedr. Renatus Schmidt war in seinem 12. Lebensjahr nach Zeist gekommen und als Lehrling in die dortige Lackiererei eingetreten. Seit 1820 wirkte er an der damals begründeten Knabenanstalt der Brüdergemeinde, der er ab 1829 als erster Lehrer und Gehilfe des Inspektors (= Leiters) angehörte. Er war ebenfalls Mitglied und Protokollführer des „Aufseherkollegiums" und betätigte sich an der Gemeinmusik. Er war verwachsen, von schwächlichem Körperbau und brustleidend, so daß er frühzeitig verkümmerte.

Sehkraft nur einer so weit gelang, daß er wieder ein wenig lesen und schreiben konnte. Alle Ehren, über die seine Regierung verfügte, hatten sich in den vierziger Jahren auf Schmidt, der zur europäischen Berühmtheit geworden war, gehäuft. Nachdem er schon früher den Orden des Heiligen Stanislaus und der Heiligen Anna erhalten hatte, machte ihn 1833 der Zar zum Ritter des Wladimir-Ordens, mit dessen vierter Klasse bereits der Adel verbunden war, und ernannte ihn zum Kaiserlichen Wirklichen Staatsrat mit dem Prädikat Exzellenz[1]. Die im Oktober 1845 gestiftete Deutsche Morgenländische Gesellschaft wählte ihn bereits im Gründungsjahr zusammen mit CHRIST. MARTIN FRÄHN zu ihrem Ehrenmitglied. Sobald er sein so schmerzlich entbehrtes Augenlicht wiedergewonnen hatte, nahm er seine schriftstellerische Tätigkeit auf, die freilich zu keiner größeren Leistung mehr fähig war. 1845 bevorwortete er den von der russischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Index des Kandjur" (St. Petersburg, 1845, II, 251 Seiten, 4°) jener gewaltigen, aus über tausend Werken bestehenden und in mehr als hundert Bänden vereinigten tibetischen Übersetzung der heiligen Schriften der Buddhisten[2]), 1846 verband er sich mit dem damals jungen OTTO BÖHTLINGK (1815—1904) zu gemeinsamer Veröffentlichung eines „Verzeichnisses der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum" (zuerst in Nr. 6—8 des IV. Bds., 1846, des Bulletin de la classe des sciences histor. usw. auf S. 81—125, dann gesondert in Oktav, 71 Seiten stark, veröffentlicht). Bereits kränkelnd und beständig von Gicht gequält hielt er am 12. Februar 1847 in der Akademie einen Vortrag „Über eine mongolische Quadratinschrift aus der Regierungszeit der mongolischen Dynastie Juan in China" (vgl. Bulletin, IV. Bd., Nr. 82), mit der es eine eigene Bewandtnis hatte. Der Kaufmann Ananjin hatte 1846 im minusinskischen Kreis des ostsibirischen Gouvernements Jenisseisk verschiedene silberne Gegenstände ausgegraben, unter denen sich außer mehreren Schälchen und andern Kleingeräten auch eine auf beiden Flächen mit einer in vergoldeten Zeichen abgefaßten Inschrift versehene goldne Platte befand, die durch Schenkung des Zaren in den Besitz des Asiatischen Museums gelangte. Der ehemalige Professor am Richelieuschen Lyzeum in Odessa, nachherige Beamte im Ministerium des Innern WASSILJ P. GRIGORIJEFF[3]) hatte eine Untersuchung über diese Schale veröffentlicht, deren Ergebnis auch das „Ausland" in der Übersetzung einer Anzeige im „Journal des (russ.) Ministeriums des Innern" im Jahrgang 1846 (22. Nov. Nr. 326) der Welt mitverkünden half. Schmidt war anderer Ansicht als sein alter Gegner Grigori-

[1] 1833 wurde Schmidt zum Kaiserlichen Kollegienrat und zum Direktor des beim Ministerium des Innern eingerichteten Instituts zur Heranbildung kalmückischer Dolmetscher ernannt, 1837 zum Mitglied des Verwaltungsausschusses der Akademie sowie des Asiatischen Departements beim Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten.

[2] Der Kahgyur wurde erstmals von A. Csoma in seinem Werk über die Grundlehren des Buddhismus „Analysis of the Kandjur" (Kalkutta, 1835; franz. Ausg. v. Léon Féer, Paris 1881) behandelt.

[3] starb im Dezember 1881 als Vorstand der Oberleitung des Preßwesens in Rußland und als Professor der Universität zu Sankt Petersburg.

jeff[1], die er in jener Akademierede aussprach. Der Vortrag ist, wenn er die Wissenschaft in keinem Punkt gefördert hätte, schon wegen seines Schlusses bemerkenswert, der wie eine Weissagung über die zukünftigen, erst der Gegenwart beschiedenen Entdeckungen in Mittelasien klingt und dessen Wiederholung an dieser Stelle ich mir nicht versagen möchte. „Es ist gewiß einer künftigen Generation vorbehalten," so endet Schmidt seine Ausführungen, „in die ausgedehnten Gefilde des östlichen Mittelasiens, wo es so manchen Punkt gibt, zu welchem nie ein europäischer Fuß gelangt ist und die uns in wissenschaftlicher Hinsicht so gut wie unbekannt sind einzudringen und sie mit europäischen Forschungsgeiste zu durchwandern. Welchen unermeßlichen Gewinn für alle Wissenschaften eine solche, jetzt leider noch in weiter Ferne liegende Zeit mit sich bringen müßte, ist demjenigen am klarsten, der die große Mangelhaftigkeit alles bis jetzt darüber Bekannten fühlt. Für die Geographie, die ältere und neuere Ethnographie, die Sprachen und das ganze Naturreich jener Länder, mit einem Worte, für alle möglichen Fächer des Wissens und der Wißbegierde würden in einer solchen Zeit unermeßliche, neue Schätze zur Bereicherung unserer Kenntnisse aufgehäuft werden: es würde uns ein neues Licht aufgehen, in welchem so manches, bis jetzt ängstlich festgehaltene Phantom des Mißverstandes und eigensinniger Beschränktheit verschwinden müßte". Klarer und gedrängter hätte die Wichtigkeit und Bedeutung der Forschungsarbeiten A. GRÜNWEDEL'S, SVEN HEDIN'S, ALBERT V. LECOQ'S, F. W. K. MÜLLER'S, MARK AUREL STEIN'S und anderer Gelehrter 60 Jahre früher wohl nicht ausgesprochen werden können. Dies war sein Schwanengesang. Der Sommer 1847 brachte ihm bereits im Juni den Anfang seiner letzten, todbringenden Krankheit. Eine offene Wunde, die sich an der Zehe gebildet hatte, wollte sich nicht wieder schließen; der sogenannte kalte Brand trat hinzu und am 27. August (8. September) 1847 nachmittags drei Uhr gab Isaak Jakob Schmidt seinen Geist auf.

Der Prediger F. Nielsen der Brüdergemeinde, der Schmidt bis zu seinem Ende als überzeugtes Mitglied angehörte[2], hielt die Grabrede und konnte darin nicht genug den „rechtschaffenen, anspruchslosen, friedfertigen und wohlwollend ernsten Charakter" des Entschlafenen rühmen, dessen „freundschaftlicher herzlicher Umgang" ihn allen seinen näheren Bekannten lieb und wert gemacht hatte, Eigenschaften, die der Akademiker P. H. v. Fuß in dem in der Akademie gehaltenen Nachruf vollauf bestätigte.

[1] Über den Inhalt des Streites klärt am besten auf der ausgezeichnete Tibetologe Dordschi Bausarow (vgl. über ihn den Nachruf in Ermans Archiv für wissenschaftl. Kunde von Rußl., XV. Bd., S. 237 ff., ferner ebenda VIII., S. 212; IX., S. 538; XIV., S. 297 ff. — Er starb sehr jung und vielversprechend 1855, ein geborner Burjäte,) im V. Bd. des Bulletin, 1848, S. 134, Nr. 9.

[2] Vgl. A. Glitsch, a. a. O., S. 350.

Aus dem Leben der Türksprachen. Von W. Bang.

Zu den Wörtern auf *-čilīq*.

§ 1. An die Nomina agentis auf *-čī* kann das Formans *-līq* gefügt werden; die so entstandenen Abstrakta entsprechen etwa den unsren auf *-erei:* (*boi*, *boya-*, **boyay* ‚Farbe' > ostt. *boyaq*, osm. *boya* mit Schwund von *-y*) osm. *boyadžī* ‚Färber', *boyadžīlīq* ‚teinturerie; métier du teinturier'; osm. *doyan* ‚Falke', *doyandžī* ‚Falkner', *doyandžīlīq* ‚Falknerei'. Das osm. *dilkidžilik* sollte also ‚Fuchszucht, Fuchszüchterei, fox-farm, fox-farming' bedeuten, heißt aber in der Tat ‚Schlauheit, Schmeichelei, Heuchelei'[1].

Wie ist das möglich?

§ 2. Zur Erklärung mache ich den Umweg über die folgenden Wörter:

1. kkir. *aičīlīq* > kir. *aišīlīq* ‚Zeit eines Monats'; Prob. III 263 *6 džeti miñ attī džeti aisīlīq džergä aidap džibārādi* ‚man ließ 7000 Pferde zu einem 7 Monate entfernten Ort laufen.'

2. kkir. *künčülük* > kir. *künšülük* ‚Tagereise' (fWb; vgl. Prob. III 260 *3 qīrq künšülük ot džoluna tüstü* ‚er ritt durch das 40 Tagereisen breite Feuer'; 259 *10u qīrq künšülük džanīp turyan otqa keldī* usw.; vgl. 257 *7* und *9*). Die Übersetzung sollte genauer wohl ‚Zeit eines Tages' sein; vgl. Prob. IV 166 *1 yiti küntsülük yir.*

3. tob. *yilčilīq* ‚die Zeitausdehnung eines Jahres' = dschag. *yilčiliq* ‚der Zeitraum eines Jahres'; kir. *džīlšīlīq* (fWb) in Prob. III 271 2: *aišīliq džerdī altī attaidī, džīlšīlīq džerdī džeti attaidī* ‚einen Monat Weges machte es in 6 Schritten, ein Jahr Weges in 7 Schritten'.

In ihrer Bedeutung entsprechen also diese Wörter den durch *-līq* gebildeten: Prob. IV 257 *15u min bir ailīq yir baramīn* ‚ich gehe zu einem Ort, der einen Monat entfernt ist', IV 324 *1u künlük kittī oyī* ‚einen Tagesweg weit flog sein Pfeil'. VI 91 *9 qirq küllik yol* und *yär*, 94 *6u qirq küllük ruysat*; 92 *1u bäš yüz yilliq yol*[2]. Prob. III 113 *15*, 257 *7 künšülük džer* bzw. *qīrq künšülük džer*. Sehr viel andre Gebrauchsmöglichkeiten wird es kaum geben.

[1] Vgl. *tilkilik* ‚ruse, finesse, fourberie' und zu Bildung und Bedeutung dieses Wortes: osm. *domuzluq* ‚cochonnerie, saleté'; osm. *itlik* 'caractère de chien; méchanceté' > kir. *ittik* = osm. *köpäklik* ‚méchanceté, malice'; osm. krm. *äšäklik* ‚Eselei, Dummheit'; osm. *siyirlīq* ‚Dummheit'; osm. *öküzlük* 'simplicité, sottise, stupidité'; osm.. *toi* ‚Trappe' und ‚unwissender Mensch', *toiluq* ‚ignorance, inexpérience'.

Zur Etymologie von *dilki* vgl. den ersten Anhang.

[2] Vgl. aber Prob. VI 15 21 *Bādžindin alti aillk* (*so*) *yiraq yär* ‚ein von Peking 6 Monate entfernter Ort'. — Eine andre Ausdrucksweise in Prob. II 192 *6u5 pir kün čürär čergä* ‚zu einer Stelle, bis zu welcher man einen Tag geht, zu gehen hat' = ‚eine Tagereise weit'; vgl. u. a. II 323 *693 ai parar d'er* Da die Form auf *-ar* selbst ein Nomen ist, so kann selbstverständlich auf Beifügung eines Substantivs verzichtet werden, so z. B. II 308 171 *ai pararīnz altī gondī* ‚sechsmal übernachtete er für den Ritt eines Monats', d. h. ‚einen Monat Weges ritt er in sechs Tagen'.

Es ist selbstverständlich, daß diese Wörter nicht auf einem Nomen agentis vom Typus **künči, *aičī, *yilčī* beruhen können.

§ 3. Ich denke daher, es wäre nahezu gedankenlos, wenn man sich ohne weiteres mit Annahme von Suffixübertragung begnügen wollte, für die der Ausgangspunkt schwer zu finden wäre. Sollen wir nicht vielmehr zu den Erklärungsmitteln greifen, die ich in meinen letzten Arbeiten bei andren Problemen in Vorschlag gebracht habe? In der Tat möchte ich glauben, daß *-čīlīq* in den obigen Wörtern aus *-ča-līq* geschwächt ist oder, mit andren Worten, daß an den erstarrten *-ča*-Kasus[1] das Formans *-līq* antrat, worauf das *-a-, -ä-* der vorhergehenden Silbe zu *-ī-, -i-* herabsank. Man wird annehmen dürfen, daß dieser lautliche Vorgang durch das Vorhandensein des echten *-čīlīq, -čilik* beschleunigt worden sei: nötig ist diese Annahme jedoch nicht, denn zu dem erstarrten Dativ *kāčkā* (Túrán 1918, S. 91 ff.) lautet das Abstraktum nicht nur *kičkālīk* (KOsm[2] 4 *30*) sondern auch *kičkilīk* (Prob. IV 164 *17 χān kičkilīk kildī* ‚der Fürst kam am Abend').

§ 4. Die im obigen angenommene Schwächung des erstarrten *-ča*-Kasus finden wir auch bei den von ihm abgeleiteten Verben auf *-la-*, in welchen *-čala-* > *-čīla-* wurde (KOsm S. 45). Aus dem Osm. gehört u. a. hierher: *adāmčīlāin, adamdžilayin* ‚wie es sich für einen Menschen geziemt, humainement, comme il faut'. Vgl. aus Prob. II 611 *454—5*:

añ polīp tapsap tur,
quščilap siyirip tur.
‚Wie ein Wild schrie er,
Wie ein Vogel pfiff er.'

Das Gerundium auf *-a* lautete dann auf *-čīlai, -čīlī* aus (KOsm S. 45 und z. B. Prob. II 484 *3559 qumčīlī* ‚wie Sand'[2]) und es ist nicht unmöglich, daß durch Auslautschwund ein Teil der mit dem Suffix *-čīl* gebildeten Wörter entstanden ist: osm. *aqčīl* ‚weißlich', d. h. ‚weißartig, weiß-gleich'[3], osm. *gökčül* ‚bläulich' = kir. *kökšül*. Nur wissen wir leider über das Alter dieser Bildungen bis jetzt gar nichts und ein Wort wie uig. *igčil* ‚kränklich' (QB 132 *42*) ist im besten Falle mehrdeutig.

§ 5. Die Wörter *künčilik, aičīlīq* und *yilčīlīq*, die nach meiner etymologischen Deutung also ‚die Zeit, den Zeitraum, die Zeitspanne eines Tages' usw. bedeuteten, sind dann möglicherweise vorbildlich geworden für die folgenden Nomina:

1. dschag. *tüščilik* ‚eine halbe Tagesreise' > kir. *tüščülük*, das vielleicht einfach

[1] Dieser Kasus ist ein Aquativ, Terminativ, Prosekutiv — und einiges andre. Als Terminativ erscheint er auch in der gehäuften Form *-ya-ča*, wie z. B. in Prob. IV 93 *1 üčs yilyatsa* ‚drei Jahre lang, während dreier Jahre', wörtl. ‚bis zu drei Jahren'. Näheres wird meine Türkische Kasussyntax bringen.

[2] Des *-ŭ-* wegen ist *qulundžŭlī* ‚wie Füllen' (Prob. II 513 *745* usw., aber *qulundžīlī* in Vers 809) beachtenswert.

[3] Vgl. osm. *qaradža* ‚schwärzlich' usw.

in den § 2 zu stellen ist[1]. Synonyme: alt. tel. leb. *tüštük* (<*-lik*) > kir. *tüstük* (Wb. mit *džol*, Prob. III 281 *2 u* mit *džer*).

2. tar. *tirikčilik* ‚das Leben' (zu *tirig* ‚lebend, Lebenszeit') z. B. Prob. VI 88 12 u *biz bulardin ärilip kälip tirikčilik qilyenimizdin ölgänimiz yaχšī*, für uns wird es besser sein zu sterben, als von diesen getrennt zu leben, das Leben hinzubringen'. Im Kir. regelrecht *tirišilik* und mit weiterer Vokaleinbuße *tiršlik*,[2] wo also *-ča-* > *-š-* geworden wäre wie etwa das Lokativzeichen *-ta, -da* zu *-t-* in tar. *ärtlik ešīnī* ‚sein Frühstück' (Prob. VI 19 *7 u*; vgl. kaz. *irtälik aš*[3] ‚Frühstück')[4].

Ein **tirigči* scheint uns unmöglich, doch steht M 37 8 *ölümči tïnlïγ* ‚sterbliche Wesen'; *ölümči* berührt uns fremdartig: an osm. *ölüdži* ‚sterblich' sind wir gewöhnt, obwohl es vielleicht auf **ölgüči* beruht, weil die Ableitungen auf *-yu-čï* und *-da-čï* zu Hunderten vorkommen.

Nach dem Muster von *ölümči* ist gebaut kir. *bilimšilik* ‚Allweisheit' (rtWb 212 b) = kaz. *billimčilik* ‚das Besitzen von Kenntnissen'; **bilimči* ist noch nicht nachgewiesen, wohl aber sag. *pilïgči*

[1] Die etymologische Bedeutung des Wortes ist mir unbekannt; *tüš* bedeutet ‚Mittag, Süden'; vgl. kir. *tüs*, kiptsch. *düš* ‚Mittag' (HOUTSMA 73), tar. *čüš*; vgl. auch Spr. 90 a. GOMBOCZ vergleicht mong. *düli* ‚milieu, midi, minuit' und andres (Bulgar.-türk. Lehnwörter = Mém. Soc. Finno-Ougr. XXX, Helsingfors 1912 S. 68 und NyK. XXXV, 1905, 263—4).

[2] Schwund der Mittelsilbe in ostt. *čapančlap ur-* ‚mit der flachen Hand schlagen' (Spr. 89 b) von *čapančï* in *čapančïnï yäz-* ‚seine Finger spreizen' (vgl. *šapalaq, šapalaqta-* usw).

[3] HORN GrNpEt Nr. 29 vermutete zweifelnd idg. Herkunft, während TOMASCHEK SWAW 117 (1889) S. 55—60 bei der Erklärung des *ἄσχυ* der Argippäer, wie es scheint, das Wort für türkisch hält.

Sollte *aš* türkisch sein, so dürfte es *-š*-Abstraktum (vgl. *qoš* zu *qo-*) zu einem Verbum **a-* ‚*wachsen'(?) oder ‚*essen'(??) sein, zu dem man ferner stellen könnte: *ayač* ‚Baum, Holz' < **a-yač* und *ayu* ‚Gift' < **a-yu* = jak. *aba* 'Gift' < **a-ma* (vgl. lautlich jak. *abas* ‚vulva' < **amač* Deminutivum zu *am*, wie kiptsch. *amčïq*, dschag. *amdžïq*). Semantisch vgl. *yäm, yim* ‚Speise, Nahrung, Futter, Gift' und *ot* ‚Pflanze zum Futter, Gras, Heu, Kraut, Arzneipflanze, Giftpflanze, Arzenei, Gift'. Das bekannte *äm, em, im* ist wohl von Haus aus mit dem genannten *yäm* identisch, war aber schon urtürkisch differenziert? Kiptsch. *yäm, yim* (HOUTSMA 108) auch ‚Arzenei'.

[4] Wie ist das ostt.. *indälikkä* ‚heute in drei Tagen' (Spr. 84 b) zu deuten? Es ist ein temporaler Dativ, wie *ögülükkä* ‚am übermorgenden Tage' (Spr. 83 b), zu **indälik*, in dem die Mittelsilbe offenbar wieder das Lokativ-Suffix *-da* vorstellt; vgl. tar. *indin, indillik*, die das Wb aus *ö-gün-din kïn* ableiten will, wo zunächst *kïn* wohl überflüssig ist. Das Spr. 90 c aufgeführte *čindälikkä* ‚heute in vier Tagen' kann ich jedoch nur durch die Annahme erklären, daß ihm *üč* zugrunde liegt und daß der Anlautsvokal geschwunden ist (AtüD S. 20). In *indin* usw. liegt also *iki* vor, während in *ö-* von *ögülükkä* das bekannte *ol bir* steckt. Denn in der Benennung von ‚übermorgen' stimmen die Mundarten, soweit sie mir bekannt sind, überein: osm. *ol bir gün, obirgün, öbirgün, öbürgün*, aberb. *birisi g'ün* (bei FOY, MSOS VII 1904 S. 232), sag. *pirsügün* (Prob. II 76 *181*), kaz. *birsi kön, birsi köngä* (RACHM.-KARAM 399), tob. *birsükün* (GIGANOW 426), kir. *ertäñ džoq bürsü kün* (so statt *börsi, bürsö* in rtWb 78 b unter завтра und 203 b unter послѣ завтра), wie schon kom. CC 80 *tanda dāül birisi kün* = post cras (kiptsch. nur *birisi kün* HOUTSMA 99); so auch balk. *tämbïla tüyül birsükün* (KSz XV 209, 256), während balk. *birsïkün* ‚vorgestern' bedeuten soll; schor. leb. *pirzün* = bar. *pirzigün*, schor. *pürzü kün*. RAQUETTE hat *o(r)gunluk* (MSOS 1914 S. 177 b) = tar. *ögün, ögüllik* (vgl. Schluß dieser Anm.). Jak. *öyün*.

Dagegen sind für „morgen" — ursprünglich nur *ol kün*?? — heute in den Mundarten verschiedene Benennungen im Gebrauch: *ärtä, irtä, ertäñ, ärtän; tañla, tañna, tañda* (dies schon uig. kom.) und dann uig. krm. kaz. osm. *yarïn*, in dem offenbar ein alter Instrumental vorliegt. Wertvoll ist hier vom sprachgeschichtlichen Standpunkt das dschag. *yarïndasï* = *yarïnqï gün* ‚morgen;' vgl. *ärtäsi*, usw.

Zu *ögülükkä* d. h. *ögül[l]ükkä* vgl. das uig. *bügünlük* ‚heute' QB 37 *12* (fWb).

‚der Kenner, Scharfsinnige' < **biligči*. Wir dürfen also auch ein **öligči* erwarten; ob das osm. *ölüdžü* diesem oder aber *ölgüči* entspricht, ist eben vorläufig nicht festzustellen. Man erkennt aber unschwer, wie wichtig es ist, die Typen der Bildung zu eruieren und, womöglich, das relative Alter der einzelnen Schichten zu bestimmen[1].

Vgl. die folgende Nr.

3. dschag. *ačarčiliq* > kir. *ašaršilīq* > tar. *ačāčiliq* > jark. *ačačlıq* ‚Teuerung, Hungersnot' (MtüSpr. zu *ač-*, *ačar*, **ačarča* ‚bis zum Hungern, während des Hungerns' usw. Vgl. *ačlīq* und kaz. *ačlīq yïl* ‚Mißernte; Jahr der Hungersnot, teures Jahr' > tob. *atslïq* (vgl. Prob. IV 327 *4*) > kir. *aštīq* ‚Hungersnot, Mißernte'. Eine seltene Bildung ist tel. *ačana* „von *ač* + *ana*" (?).[2]

Auf jark. *qonarčï* ‚a lodger' (< *qon-ar-čï*) und tar. L. *qonarlïq* ‚Übernachten, Nachtquartier' habe ich selbst MtüSpr. 35 32 aufmerksam gemacht[3]. Ein wie *ačarčiliq* gebildetes ** qonarčilïq* ist also denkbar; damit selbstverständlich aber auch die Möglichkeit, daß *ačarčiliq* auf ** ačarčï ** ‚Hungrer' zurückzuführen ist.

4. sart. *quruqčiliq* ‚Dürre, Trockenheit' = osm. *quruluq* ‚Trockenheit, Magerkeit, das trockene Jahr'. Im Kir. dafür *qoryaqšïlïq* (rkWb 87 a) ‚Dürre' = *džaūnsïz uaqït* ‚regenlose Zeit'.

5. tar. *qïmatčiliq* ‚Teuerung' = *qïmatlïq*; kir. *qïmbatšïlïq* (rkWb. 67 a), Hybride Bildung wie das folgende.

6. jark. *ărzānčiliq* ‚cheapness, abundance' (RAQUETTE MSOS 1914 172 b) = *arzanlïq*. Das rkWb hat 63 b unter дешевизна die Form *arzanšïl* < *-čïl!*

7. ‚Überfluß' bedeutet im Kir. auch *molšïlïq* zu *mol, mul, bol*; osm. *bolluq* ‚abondance, affluence' aber auch ‚largeur, ampleur'; *bolluq sānāsi* ‚ein reiches Jahr'.

8. Für ‚Weite, Breite' finden wir im Osttürkischen *käñčilik* = *käñlik*; kaz. *kiñšïlik* (= *kiñlïk, -nïk*) bedeutet ‚Weite, weite Ausdehnung, ein weiter Raum zur Tätigkeit, Überfluß'.

[1] Beachte in diesem Zusammenhang F. W. K. MÜLLERS wertvolle Nachweise der durch *-lig* erweiterten Verbalnomina auf *-m* im Sinne von ‚würdig des.....' (M 2 104 a). Vgl. tel. *t'ätïmdü* (< *yätimlig*) ‚heilsam für die Seele' wörtl. ‚erreichenswert'. In den neueren Dialekten, wo überhaupt *-m* zurückzutreten scheint, kenne ich dafür das Verbalnomen auf *-š*: sag. *külüšlïg* ‚lächerlich' < ** külüšlig*; kir. *tiyïšlï* ‚passend, wert' < ** tiyišlig* = dschag. *tägišlik* ‚ausreichend, passend', balk. KSz. XVI 201 *6 χan bizni zu'ugluyubuznu tiyišli körüp* ‚der König erachtete unsere Verwandtschaft seiner würdig'. Also Laut für Laut dem *tākimlig* entsprechend wie etwa dschag. *görüšlük* = ‚görmäyä šayan, sehenswert' (SUL.-KUN. 72) dem osm. *körümlük* bei MÜLLER entspricht! In den Abakan-Mundarten haben wir dafür *körümnügī* ‚ansehnlich, bedeutend', zu dessen Basis wieder kaz. *kürïmčï* ‚Wahrsager' (auch Prob. IV 173 *7*) und *kürïmčïlïk* ‚das Wahrsagen' gehören. Neben dschag. *bitimlik* ‚gut eingerichtet' usw. (vgl. Sul.-Kun. 29) steht das identische tel. *püdümdü* ‚zuverlässig' = tel. *püdümčilü*, zuverlässig, glaub würdig'; so auch tel. *sanamčilü* < *-lïy* ‚der Erinnerung wert'.

[2] Zu den Wörtern auf *-ar-lïq* gehört auch *ölärlik* ‚tödlich' = *öltürötün* < ** öltürätïyan* (rkWb 272 a unter *смертельный*)

[3] Im Tarantschi lautet ‚hungrig' *ašliq* (fWb; Prob. VI 88 12 *ašliq kišigā yägälī aš bārāmān* ‚dem Hungrigen werde ich Speise zum Essen geben'). Grundform **ačlïγ*, > kaz. *ačlï*, kir. *aštï*. Der Übergang *-čl-* > *-šl-* scheint auch in dschag. *qačašliq* (Wb. II 336—7; SUL.-KUN. 112 mit der Erklärung: ‚*qačmaqlïq, firar, azimet* — Entkommen, Flucht') vorzuliegen, wenn wir es aus **qačarčilïq* (vgl. oben **ačarčilïq*) entstehen lassen dürfen; vgl. *qačar* bei SUL.-KUN. 112 = *qačan, firar ädän, qačaq* und im Wb. *qačardza* (dschag. V., mit deminutivem *-ča*?) = kir. *qašar* ‚das den Bullen fliehende zweijährige Kuhkalb'.

§ 6. Hier und da glaubt man noch die Bedeutung ‚wie', die *-ča* heute fast ausschließlich hat, durchzufühlen: Prob. VI 93 *10* heißt es: *andin kīn Hämrā Hüllüqar bilän ol bayda ār χotunčiliq qildī* ‚darauf lebten Hämra und Hüllükar in jenem Garten wie Mann und Frau'.

Dieselbe Auffassung scheint RADLOFFS Übersetzung von *qulčilīq* (baschk. tob.) im Wb. II 989 nahe zu legen: ‚was ein Diener zu tun pflegt oder tun muß'; *qulčilīq qildiñ* ‚du hast wie ein Diener (Knecht) gehandelt', was doch wohl im pejorativen Sinn zu nehmen ist. Im guten Sinn steht das Wort Prob. IV 376 *1 ul alla ta'alaya qultsuluq* (d. h. *qulluq*) *ibādāt qilyan kiši igān* ‚der war ein Mensch, der Gott diente'. Das rtWb 238a kennt für рабство ‚Sklaverei, Knechtschaft' nur *qulčilīq*[1].

Auch im tar. *ayīničiliq* ‚Freundschaft' könnte das vergleichende *-ča* vorliegen: vgl. tar. *ayīnī* ‚Verwandte, Freunde, Geschwister', Spr. 81 c *ayinā ayainā* ‚Freund, Verwandter', MSOS 1914 174a *ayinā* ‚friend, acquaintance'. Das Wort ist aus *aya, aqa* ‚älterer Bruder' und *ini* ‚jüngerer Bruder' zusammengesetzt. Bemerkenswert sind die Formen, in denen der auslautende Vokal geschwunden ist: kir. *ayain* (neben *ayainī*) und bar. *ayin*.

Prob. IV 186 *14* steht *ākā iničilik aqī* (d. h. *haqī*) *üčün yastīm*. W. W. RADLOFF übersetzte: ‚für die älteren und jüngeren Brüder habe ich's geschrieben'. Nach dem ganzen Kontext ist dies unmöglich; richtiger ist: ‚aus Brüderlichkeit' d. h. ‚aus den brüderlichen, freundschaftlichen Gefühlen, die ich als Glaubensgenosse für andre Moslime haben muß.' Für „Brüderlichkeit' gibt das rtWb 24a unter братство: *ayayīndīq* = Wb I 145 *ayaindīq* ‚Verwandschaft'.

§ 7. Bedenken wir nun, daß im Osttürkischen das adjektivische *-līy* und das nominale *-līq* in dem einen *-liq* zusammengefallen sind, so werden wir verstehen, daß *-čiliq* als deutlicher empfunden werden konnte als *-liq*[2] und sich hier und da auch dort festsetzte, wo ein Simplex auf *-či* eigentlich undenkbar ist. Ja, es hat den Anschein, als werde *-čiliq* als ein selbständiges Wort etwa in der Bedeutung ‚Geschäft, Beschäftigung' empfunden. So schreibt RAQUETTE MSOS 1914 204b das im Wb. IV 238 als osttürkisch aufgeführte Wort *saudiyarčiliq*[3] in zwei Wörtern: *sodegār čilik* ‚the occupation of a trader.'[4] Für das *käländärlik*, das Prob. VI 119 usw. auftritt,

[1] Das vom Wb. aufgeführte osm. *qulču* (II 989 ‚von *qul* + *čī*') ‚Revisor, Aufseher', *gümrāk qulčusu* ‚Zollaufseher' hat von Haus aus nichts mit *qul* zu tun. YOUSSOUF kennt nur die Aussprache *qoldžu* ‚gardien de douane; gendarme qui garde les routes'; vgl. Wb. II 602—3.

[2] Vgl. unser *Einheit, Einheitlichkeit; Helle, Helligkeit; Scharfsinn, Scharfsinnigkeit.*

Zu *qul* ‚Sklave, Diener' wird das Abstraktum *qulluq* gebildet; dazu hat u. a. das Komanische CC 103 noch *qulluqču* ‚famulus' (= np. *getmetchar*); unser unschönes *Helligkeit* findet ein Gegenstück im osm. *yörüqčuluq* ‚Helligkeit' (Spr. 100) < **yaruqčuluq* = dschag. *yaruqluq* usw.

[3] Vom türk. *sauda, säüdä* usw. < pers. < arab. mit iran. Suffix (VULLERS II 345); daran tritt dann das echttürk. Formans. Vgl. im Wb. IV 2102 unter krm. *mātahčilīq* ‚Gewinn, Gewinnsucht' auch krm. *bazīrgančilīq*, wo ‚Handel' den Sinn nur unvollkommen wiedergibt.

[4] Man erinnere sich hier daran, daß die oben § 4 angeführten Wörter auf *-čilap* usw. ebenfalls das Bestreben haben, in zwei Teile auseinander zu fallen: Prob. II 199 *900 čāl čilāp* ‚wie der Wind' was aber nach Ausweis des *-ī-* eine ungenaue Wiedergabe ist:

gibt er S. 216b das gutturale *qāländārčiliq* = a beggar's ‚trade'. Bei dem fremden Ursprung der Wörter ist es ja möglich, daß man auch das Simplex auf *-či* gebildet habe — registriert ist es bis jetzt nicht[1] — so überflüssig uns auch eine derartige Form erscheinen mag. Zu dem np. adjektivischen *mihrbān* (VULLERS II 1239a: HORN Nr. 1000) bildet die Mundart von Yarkänd das Adjektiv *mihrbānliq* ‚kind, affectionate'; da war das Nomen *mihrbānčiliq* ‚kindness, affection' fast unumgehbar (MSOS 1914 225b). Im Tobolskischen finde ich *fākirtsilik* und *faqirtsilīq* (Prob. IV 344 11, 346 2u) im Sinne von *faqirlīq* ‚Armut', womit man kaz. *kimčilik*, *kimšilik* = kir. *kemšilik*

II 226 21s steht ebenfalls *čīs čīläp* ‚wie ein Bergwald', in den Corrigendis aber *čīs-čīläp* statt des besseren *čīs-čīläp*. Aber die palatale Suffixform bei gutturalem Wort spricht deutlich genug; vgl. dazu die Behandlung der Wörter auf *-ölan* usw. (*išktolan* ‚alle beide' u. dgl.; vgl. BtüW² 520 und Anm. 10 und 11).

In seiner koibal. Sprachl. führt der geniale ALEXANDER CASTRÉN unser Suffix als selbständiges Adverbium in der Form *d'ilāp* ‚wie, gleichwie' auf (§ 108 und S. 118b). Daß er zu dieser Auffassung durchaus berechtigt war, zeigt sein Text: Z. 299 *baska d'ilep* ‚wie ein Hammer' und besonders Z. 241 *taska d'ilep tāzeli tūstü* ‚(der Pfeil) fiel einem Steine gleich dröhnend nieder'. Letzteres Beispiel wäre besonders beweisend, wenn *taska* der Dativ von *tas* < *taš* ist. Im Koibalischen würde dann *d'ilāp* usw. heute konstruirt wie *oχšoš* usw. in andren Mundarten. Die von KATANOFF in den Mél. as. IX veröffentlichte Revision des CASTRÉNSCHEN Textes bestätigt ihn, was die palatale Aussprache des Suffixes betrifft, vollkommen, doch wird *čīläp* geschrieben; im Wörterverzeichnis steht nur *tas*, so daß anzunehmen ist, KATANOFF, ein geborner Sagaier, habe in *tasqa* den Dativ erblickt. Trotzdem fragt es sich, ob *tasqa* nicht ein Deminutivum ist; einen Anhalt für ein solches würde vorläufig der Eigenname *Tasqa Mātir* des Küärik-Textes (Prob. II 689) gewähren.

Liest man ferner Prob. II 361 196s—70 die koibalischen Verse

d'el d'elī d'eltirīp d'adīr
quyun d'elī am qubasqan,

in denen *d'elī* allerdings auch als Ableitung von *d'el* < *yāl*, *čāl*, *čel* ‚Wind' verständlich wäre, so kommt man unwillkürlich zu der Vermutung, in *d'elī* stecke das Gerundium *-čīlī* < **-čīla-y-a*. Zur Gewißheit wird man kommen durch Vergleich von 311 281—2:

d'elī'ilāp d'eltir-d'adīr
quyunī'ilap qubas-d'adīr
‚Wie der Wind (wie ein Unwetter) stürmt es,
Wie der Wirbelwind wirbelt es'.

Aus dem *-e-* in *d'elī* werde ich selbstverständlich keine weiteren historisch-phonetischen Schlüsse ziehen, da es sich offenbar um einen einfachen Hörfehler handelt, wenn die zur epischen Formel gewordenen Worte nicht schon vom Sänger selbst mißverstanden wurden.

Im Dschagataischen ist *yälčilāi* ‚windschnell' überliefert (VÁMBÉRY, Čag. Spr. 358); es verdient vielleicht angemerkt zu werden, daß SUL.-KUN. 54 *džilai*, *džilayin* und 142 *layin*, wie übrigens auch einige andre Suffixe, als selbständige Wörter aufführt. Bedeutsamer sind jedenfalls Prob. IX 294s *pis-ök-čilī* ‚genau wie wir' und 374 1u *tuluñ-óq-čilī* ‚ebenfalls wie ein Zopf', wo sich *oq* ‚auch' zwischen die beiden Bestandteile gedrängt hat.

[1] Dagegen kenne ich kir. *dātkirši* ‚Kläger, Angeber, Prozeßführer, Advokat', in welchem *-ši* jedenfalls auf *-či* beruht. Ähnlich kaz. *zinakārčilik* ‚Ehebruch', osm. *ustakarčīlīq* ‚Schlauheit, List'.

Über *-kir-* in *dātkirši* werde ich an andrer Stelle sprechen und verweise hier nur auf das ebenso merkwürdige kir. *dārgir* ‚Arzt' wo das np. *-gir* ebenfalls eine ungewöhnliche Verwendung findet; das Wort gehört zu kir. *dāri* ‚Heilmittel, Pulver', einer echtkirgisischen Palatalisation des np. *dārū* > kom. *daru* = tob. *tarī* (Prob. IV 251 9); vgl. weiter im Wb. ²*tarī* = ³*tar*(!), ¹*tāri*, *tārū* (*tārūči* ‚Arzt'), ¹*darī*, ¹*darū*, ²*daru*. Die osttk. Formen sieh im zweiten Anhang.

‚Erniedrigung, Verachtung' (ktir. *kemčil* ‚arm'!) und baschk. *kädäičilik* ‚Armut' (= kir. *kedäilik*) sowie dschag. *auaradžiliq* ‚Armut, Elend' zusammenstellen wird[1].

All das sind, wie man sieht, hybride Bildungen; solche, in denen der erste Bestandteil ein echttürkisches Wort ist, scheinen recht selten[2] zu sein: eins der sonderbarsten Wörter ist kaz. *tübänčilik* ‚Unterwürfigkeit', Milde, Nachgiebigkeit' = kir. *tömönšülük* ‚Ergebenheit, Ehrfurcht' (rkWb 274a unter снисходить: *tömänšilik* und *ol sayan ayaušilïq etbäidi* ‚er hat dir keine Nachsicht erwiesen'; zu *ayau* < **ayayu*?), das zu *tübän* usw. ‚unten' gehört! Hier mag *kimčilik* als Vorbild gewirkt haben. Zu dschag. *ülkän* ‚groß' = kir. *ülkön* ‚hoch, groß, erhaben' (auch ‚Vornehmer, Großer') = ostt. *ölkün* ‚groß' in Spr. 83b hat das Kir. *ülkönšülük* ‚Erhabenheit, Größe, Wichtigkeit' gebildet — ist aber *ülkän* wirklich türkisch?[3] Da an der Richtigkeit der in der Anmerkung vorgeschlagenen Erklärung kaum gezweifelt werden kann, so haben wir es in der Tat mit einem türkischen Worte zu tun, allerdings würde die ja noch unsichere kiptsch. Form **ülkänči* als direkte Grundlage möglicherweise ein Wort vom Typus *-yančï, -yunčï* vermuten lassen: uig. *ašyunčula-, asqančula-* ‚sich überheben' (in den buddhistischen Sündenbekenntnissen bei M² 76 7, 85 24); dschag. *čapqunčï* ‚Marodeur' (vgl. die Sippe KOsm³)[4]; kar. T. *qačqïnčï* ‚flüchtig'; ostt. *basyúnčïlïq* ‚Notzucht' (Spr. 84c); alt.-tel. *qalyančï* ‚übriggeblieben, der Letzte, das Überbleibsel'.

§ 8. In einer liebenswürdigen Anmerkung zum zweiten Buch seines Emile sagt J. J. ROUSSEAU: ‚... je donne mes rêves pour des rêves, laissant chercher au lecteur s'ils ont quelque chose d'utile aux gens éveillés.' Vielleicht ist auch ein Teil des im vorhergehenden Gesagten Traum und Schaum; nützlich ist es jedenfalls auch dann gewesen, in die Ecken und Winkel dieser Frage hineingeleuchtet zu haben. Ich wäre nun gern genug so liebenswürdig wie Jean Jaques und überließe hiermit

[1] Ausgangspunkt war möglicherweise dschag. *yoqčiliq* ‚das Nichtshaben, der Mangel'. Doch bedeutet kir. *džoqšu* < **yoqčï*, Abgesandter, um etwas Verlorenes zu suchen'; es ist dies jedenfalls eine echte *-čï*-Ableitung wie *yolčï yärčï* usw.

[2] Sehr hübsch ist ostt. *bägčilik* ‚Fürstenwürde, Pflichten eines Fürsten' — genauer vielleicht ‚Fürstlichkeit, Fürstenhaftigkeit'.

[3] In HOUTSMAS Kiptsch. Glossar steht S. 57 ein ganz unverständliches אראקצי, ‚vornehm'. Ist das etwa in *ilkänči* oder *ülkänči* zu verbessern? Für die etymologische Deutung von *ülkän* scheint damit nicht viel gewonnen zu sein. VAMBÉRY hörte das Wort in Chiwa (Čag. Spr. 226b); in den Texten des vierten Bandes der Proben kommt es in der Form *ülkän* (z. B. 108 Nr. 2 § 1) und *ülkän* vor (z. B. 141 2), wo jedoch *ü* das bewußte irrtümliche *ü* ist.

Findet das kiptsch. **ülkänči* seine Bestätigung durch andre Quellen, so dürfte man ein Verbum **ül-* annehmen. Wahrscheinlicher ist es mir, daß wir uns vor einer alten Metathese finden: *ülkän* < **üklän* < **üklän* < **ükligän* zu uig. *ükli-* ‚groß werden' > schor. *üktü-* ‚sich vergrößern, sich vermehren, zunehmen'. Das uig. Verbum steht z. B. M 29 2 (*ädim tawarïm üklizün* ‚mein Hab und Gut möge groß werden') und wird M² 9 6 im Hendiadyoin mit *bädü-* gebraucht (*ükliyür bädüyür*); zu diesem *bädü-* aber gehört tökt. uig. *bädük* und seine zahlreichen modernen Formen: alle bedeuten ‚groß, hoch, erhaben'. Es ist demnach nicht ganz unwahrscheinlich, daß der Name der höchsten guten Gottheit im Alt.-Tel., *Ülgän*, mit unsrem Worte zusammenhängt.

[4] Wie aber mag W. W. RADLOFF in Prob. II 529 *1871* für *sapqandï* zu der Übersetzung ‚Amboß' gekommen sein?

dem ‚aufgeweckten' Leser die Entscheidung: aber der Leser ist, leider, ebensowenig kompetent wie ich und wird nur auf Grund seines subjektiven Empfindens urteilen können — wie ich.

Bei wem liegt dann aber die Entscheidung? Bei den Tatsachen, wie immer.

Tatsache ist es nun, daß der *-ča*-Kasus hier und da erstarrt und daß dann nominale oder verbale Formantien an ihn antreten können.

Zu *türk* lautet der Äquativ *türkčä, -džä* ‚nach türkischer Art'; dieses Wort wird dann auch als Adjektiv[1] und Substantiv gebraucht und als solches flektiert oder mit dem Possessivpronomen versehn: *türkčäyi, türkčäsi*. Oder es dient als Nomen zur Bildung eines *-la-* Verbums: *türkčälāš-*[2].

Zu *adam* ‚Mensch' gehört *adamča* ‚wie ein Mensch, menschlich', das die mir zugänglichen Wörterbücher zufällig nicht aufführen. Die Karaimen der Krim haben dafür: *adamdža* und *adamdžasīna* ‚nach Menschenart, menschlich'; daneben in derselben Bedeutung *adamdžas*, mit Auslautsschwund für *adamdžasī*[3]. Wie gut würde hier ostt. *adamčiliq*, kir. *adamšilīq* ‚Menschlichkeit, menschliches Gefühl', wie gut dschag. *türkmänčilik* ‚Rohheit, Ungebildetheit' passen, wenn wir das Suffix als aus *-ča-līq, -čä-lik* entstanden betrachten dürften.

Aber wir wollten uns ja an die Tatsachen halten! Hier stehen uns zwei Wege offen, die die weitere Forschung in Zukunft beschreiten muß:

1. die genaue phonetische Untersuchung der in Betracht kommenden Silben in Wörtern wie *dilkidžilik, türkčälāš-, ondalīq, gündälik* usw.[4]

2. die sorgfältige Beobachtung der Schreibgewohnheit früherer Denkmäler. Zu *ön, ön* ‚Vorderteil' usw. bildet das Osmanische sein *öndžä* ‚vorher, früher, devant, un peu avant' und davon dann *öndžälik* ‚das Vorhergehende, Frühergewesene, Priorität': gibt es Manuskripte, in denen Wörter wie *dilkidžilik* noch auf *-čälik* usw. endigen?

Die Tatsache, daß die meisten der von mir in diesem Versuch zusammengestellten Wörter eine Eigenschaft oder einen Zustand bezeichnen, läßt mich zum Schlusse hoffen, daß die allmähliche Erweiterung und Vertiefung unsrer türkischen Kenntnisse

[1] Das bis jetzt älteste Beispiel in der Überschrift eines manichäischen Hymnus bei **A. VON LE COQ**, Türkische Manichaica aus Chotscho II S. 10: *adīnčıy türkčä bašik* ‚ein andrer türk.scher Hymnus'.

[2] Vgl. hier etwa osm. *türkdžilik* ‚Türkentum' und ähnliche Bildungen bei **MARTIN HARTMANN** in MSOS XXI 1918 S. 68—73. Sind diese Wörter wirklich nur „modern"?

[3] Wie ist das *-sī* in kar. T. *artīχsī* ‚mehr' usw. = dschag. *artuqsi* (auch **SUL.-KUN.** 14 mit der Erklärung *artīy-ī, fazla-sī, ziyadä-si*) zu deuten? Etwa nach St[3] 1236 ff.? Dazu dschag. *artuqsiliq*.

[4] Im Osttürkischen werden auslautendes *-a* und *-ä*, die durch Silbenzuwachs in den Inlaut kommen, fast durchgängig geschwächt: *tala* aber †*talada* > *talïda* ‚im Freien', *qanča* aber *qančïya* (Prob. VI 130 15u) ‚für wieviel', *bärä* aber *bärïsän* (ib.) ‚du gibst'. Den Terminativ ‚bis wann' führt **A. VON LE COQ** in der doppelten Gestalt *qačányača* und *qacanyïčä* auf (Spr. 94 b) usw. usw.

Im allgemeinen muß man sagen, daß die Umschrift der Proben über das Gröbste nicht hinausgekommen ist. Im Wb. finden sich so überaus wichtige Anmerkungen wie die über die Aussprache von *aldīdžī* statt *aldadžī* ‚Todesengel' (Wb. I 417; zu *al-*??) höchst selten.

meine Auffassung als nicht ganz unbegründet erweisen möge. In einem Festgruß wird es mir erlaubt sein, zum osm. *dostdža* ein ostt. **dostčiliq* ‚Freundschaft, Freundschaftlichkeit' vorauszusagen.

Erster Anhang.

Zum Namen des Fuchses.

Die für die Geschichte des Fuchsnamens wichtigsten Formen sind die folgenden: uig. usw. *tülki*, kom. kiptsch. usw. *tülkü*, ostt. *tülkī*, *tülkā* (Spr. 88a), *tulki* (MSOS 1914 191b), tar. *tülkī* (Prob. VI 125 *2u* 144 *11u*; dazu vereinzelt *tülki* 190 *6* und mehrfach *tülkü* 190 *7* ff.); abak. *tülgü*; karagass. *tilge, dilge* bei CASTRÉN 111b; leb. *tülgō* < **tülgā*; dschag. *tilkü*, osm. *tilki*, osm. krm. *dilki*, diese Formen wohl in volksetymologischer Anlehnung[1] an *til, dil* ‚Zunge', die wohl auch im čuvaš. *tilə* noch zu verspüren ist (‚Zunge' aber im heutigen Čuvašischen *tˇšəlχɛ*, wohl mit deminutivem -*χɛ*) und erstmalig in dem volkstümlichen *tilkü* bei T[2] 70 ihr Wesen trieb.

Man könnte geneigt sein, auch in diesem Namen ein Verbalnomen zu erblicken; ich schlage dagegen vor, es einmal mit Metathese zu versuchen: die älteste Form *tülki*, *tülkü* wäre also aus **tükli*, *tüklü* entstanden. In der Tat führt nun das Wb. ein dschag. *tüklü* auf, ich muß aber gleich zugeben, daß dieses *tüklü* ja relativ neue Metathese aus einem ursprünglichen *tülkü* sein kann. Beweiskräftig ist diese Form, für mich wenigstens, nicht.

Was könnte denn aber **tükli* sein? Da die übrigen altaischen Sprachen für ‚Fuchs' Wörter haben, die mit der türkischen Benennung offenbar gar nichts gemein haben, so ist die Erklärung auf türkischem Gebiete zu suchen. Ich denke, daß **tükli*,

[1] Vielleicht sind auch Gründe lautlicher Art im Spiel; aber welche? Zu *yul-, yulu-* gibt es infolge von *y*-Umlaut auch die palatale Nebenform osm. *yülü-* (ebenso ostt. in Spr. 100b) = balk. *zülü-* ‚rasieren', die schon ziemlich alt sein muß, da im kiptsch. Glossar bei HOUTSMA der Imperativ mit *-gil* = *yüligil* ‚schere' geschrieben wird. Balk. *zülgüc* ‚Messer' < **yülgüč* entspricht also dem kom. (ĆĆ 49 yuluguz, ĆĆ 100 yulunguz geschriebenen) *yuluyuč, yulunyuč* ‚Rasiermesser'. Das dschag. *yilkü* ‚Rasiermesser' muß also auf **yülkü* zurückgeführt werden. Trägt hier *y-* an der weiteren Entrundung die Schuld? Ist das nur nach REDHOUSE aufgeführte osm. *yülüyän* ‚Rasiermesser' älter oder noch mundartlich im Gebrauch? Von den lautlichen Entsprechungen bedeuten kaz. *yoḷyoč* ‚das Rettungsmittel, Erlösungsmittel', jak. *sül-* nur ‚abziehen', aber *sülügäs* soll ‚eine Art Hammer, der früher als Waffe gebraucht wurde', bedeuten (?); wenn wir es als **yülügäč* (vgl. MtüSpr. 42 2 ff.) deuten dürfen, hat es zuerst wohl ein beilartiges Werkzeug zum Schaben und Glätten bedeutet, ähnlich etwa dem ‚Böttcherbeil': Spr. 96a *kärkä*, MSOS 1914 220b *kärke* ‚an adze' = kiptsch. *kärki* ‚Beil', kom., dschag. *kärki* ‚Axt', kkir. *kerki* ‚Hacke', bar. *kärgi* ‚der Celt' (zu **kär-* oder eher noch zu *kärt-*, einkerben; behauen; zernagen; zerhacken'; ich halte *kärt-* für ein verkapptes Faktitivum wie auch *yirt-, tart-, türt-*, sodann *ait-* und *äšit-*; *kärki* < **kärtki*).

Die Form *-gäč* liegt auch im osm. *ülkäč* ‚Rasiermesser' vor; im Kar. T haben wir dafür *ülüwüč* < *ülügüč*, im Aberb. *ülgüč* — sämtliche Formen sind durch *y*-Schwund entstanden. Ein Verbum *ülü-* ‚rasieren' wird nur Wb. I 1484 unter kar. L *ili-* erwähnt; in letzterer Form liegt die für diese Mundart charakteristische Entrundung vor, so daß dieses *-i-* mit dem in *yilkü* keinenfalls verglichen werden darf.

Zu *yi-* vgl. unten S. 32 unter 5: *yiksük*.

tüklü zu *tük* ‚Haar' usw. gehören, daß also der Fuchs nach seinem dichten, wertvollen Pelze ‚der Haarige, Behaarte' genannt worden wäre[1].

Hier entsteht nun sofort eine Schwierigkeit: das heute im Osmanischen und andren Mundarten in der Form *-li, -lü* erscheinende Formans lautete ursprünglich *-lig, -lüg*, woraus sich im Osttürkischen *-lik, -lük* entwickelte. Wenn also meine oben vorgetragene Ansicht richtig wäre, hätten wir von Grundformen wie **tüklig*, **tüklüg* auszugehn, die bei Eintritt der Metathese zu **tülkig*, **tülküg* geworden wären. Ist nun das auslautende *-g* vor oder nach der Metathese abgestoßen worden? Denn daß es sich um einen Fall von dissimilatorischer Konsonantenverdrängung handeln muß, ist klar, solange man an der Herleitung von *tük* festhält. Ich würde annehmen, daß das vorauszusetzende **tüklig*, **tüklüg* schon im Urtürkischen sein *-g* verloren hatte und zwar aus dem oben angegebenen Grunde des Wohlklangs.

Ob diese **lex bangia vulpina** je eine allgemeine Gültigkeit erlangt hat, müssen weitere Sammlungen erweisen: unter den heutigen Mundarten gibt es meines Wissens keine einzige, die noch Spuren derselben aufwiese, und schon im Uiguri schen dürfte überall die sonst gebräuchliche Suffixform wiederhergestellt worden sein. In dem sonstigen Material finde ich:

1. kökt. *bökli* oder *bükli*. Das Wort erscheint als epitheton ornans zu *čöl* ‚Steppe' usw. und in dem Berg- oder Gebirgsnamen *bökli qayan*. Es ist bis jetzt durch ‚mächtig' oder dgl. übersetzt worden; warum, weiß ich nicht. Da es nur in geographischen Benennungen vorliegt, ist es schwer, mit aller Sicherheit auszumachen, zu welchem *bök, pök, bük, pük* es gehört: *bök* bedeutet im Dschagataischen ‚Wald', im Karakirgisischen ‚Hügel'; dieses würde wohl allen Anforderungen genügen. Aber auch wenn ein heute verschollenes **bök*, **bük* die Grundlage unsres Wortes gewesen sein sollte, so wird man doch immer annehmen müssen, daß *bökli* aus **böklig* gekürzt worden ist.

2. Im Osmanischen bedeutet (ein, wie es scheint, selten gebrauchtes Wort) *toqlu* ‚ein drei Monate altes Lamm' (vgl. *tuqlu* ‚Lamm, Zicklein' nach **ZENKER**). Die kir. Mundarten haben dafür *toqtu* (*-t-* < *-l-*) ‚ein Lamm am Ende des ersten Lebensjahres'. Das Tobolskische kennt *tuqlï* ‚ein Schaf, das noch keine Lämmer geworfen hat' = aderb. *toylu* ‚Schaf'. Das zugrunde liegende Nomen ist unbekannt. In den genannten Gruppen wird *-lïy* usw. > *-lï, -lu*. Anders im Dschagataischen, wo wir *-luy, -luq* usw. erwarten sollten, in der Tat aber finden: *toqli* ‚ein drei Monate altes Lamm' = dschag. *toyli* (vgl. auch Sul.-Kun. 192).

Daß hier *-lïy, -luy* vorliegen muß, geht aus dem ung. Lehnwort *toklyó, tokló* ‚ein einjähriges Lamm' hervor, welches **GOMBOCZ** in seiner Arbeit über die bulgar.-türk. Lehnwörter in der ungar. Sprache (**Mém. Soc. Finno-Ougr. XXX Helsingfors 1912**) S. 130 und 172 auf ein altčuwaš. **toqlïy*, **toqluy* zurückführt. Dem Altčuwašischen

[1] **SUL.-KUN** 154 *ök* = Wb. *ük* ‚Haar auf dem menschlichen Körper' ist wohl nichts andres als ein Schreib- oder Lesefehler für *tük*? Doch vgl. liptsch. *yük* ‚Flaum'.

muß das Grundwort also noch verständlich gewesen sein; daß dies im Dschagataischen nicht mehr der Fall war, geht wohl daraus hervor, daß *-liq, -luq* nicht hergestellt wurde, was seinen Grund nur in der Unverständlichkeit von **toq* haben kann. Das kiptsch. Glossar vom Jahre 1245 hat *toqlī* (HOUTSMA 67).

3. ZENKER hat II 431 c osm. *dāñlü* ‚sorte, espèce, manière; quantité', YOUSSOUF 192a *dāñli* ‚de telle manière, à tel degré'. Anderseits verzeichnet PAVET DE COURTEILLE 319 dschag. *dāñlü* ‚espèce, quantité' und Wb. III 1660 dschag. *dāglü* ‚Sorte, Art, Qualität [!]' unter Hinweis auf *tāk, tek* (dies auch kkir. in Prob. V 445 *2586*ff.), *dāk*. Im Dschag. sollte das Wort regelmäßig jedenfalls auf *-lüg* oder *-lük* auslauten[1]. Wo und wann kommt es vor?

4. SUL.-KUN. 16 *ateklu* ‚berühmt' = *ataqlu* bei ZENKER I 7a. Zu *ataq* ‚Ruf'. Ausgeglichen dschag. *atayliy* usw. Vgl. kir. *ataqtī* = tob. *ataqlī* < *-līγ*.

5. SUL.-KUN. 111 *yümrüklü* oder *yömrükli* ‚verwüstet, verheert' < **yümürük-lüg* usw. Vgl. dschag. *yömür-* ‚zerstören, verwüsten' = dschag. *yimrü-*; alt. tel. *yämir-*, kir. *džemir-*, leb. *yäbĭr-*; kaz. *džimĭr-* und *džimĭrĭk* ‚eingestürzt'.

Wenn im Osmanischen Nomina auf *-q* und *-k* vor dem deminutiven *-džaq* usw. den auslautenden Guttural einbüßen, so müssen die Gründe für diesen Ausfall dieselben sein. Sind auch osm. *yüsük* Fingerhut', gagauf. *üs'ük'*, určuwaš. *džüsüγ* > ung. *gyüszü* (GOMBOCZ, l. c. S. 83 Nr. 94) so zu beurteilen? Vgl. osm. dschag. *yüksük* ‚Fingerhut' (SUL.-KUN. 110) = kiptsch. *yiksük* (zu *yi-* vgl. oben S. 30 Anm. 1); jak. *sütük* < **süsük* < *yüksük*. Der Quantitätsunterschied zwischen gagauf. *üs'ük'* (vgl. aber osm. *yüksäk* ‚hoch' > gagauf. *üs'ek'* KOsm² 4 *33*) und jak. *sütük* ist sehr sorgfältig zu beachten. Was ist *-skɛ* in čuwaš. *pur'nɛskɛ* ‚Fingerhut'? Etwa metathetisch entstandenes **üskük*? Im übrigen ist es keineswegs sicher, daß in *yüsük* ein inlautendes *-k-* durch den Auslaut vertrieben worden ist; vgl. Hommelfestschrift II 280 Anm. 2 (MVAG 1917).

Das ist ein ziemlich mageres Ergebnis; es mag daher Fachgenossen geben, die vorziehen werden, von **tülkig, *tülküg* auszugehen, die zweifellos schlecht klingen und ein dem türkischen Ohr fast ungewohntes Wortende *-kig, -küg* aufweisen würden.

Eine willkommene Erweiterung würde das Material erfahren, wenn wir jetzt, nachdem die Schwierigkeit des fehlenden *-g, -γ* behoben wäre, mit BROCKELMANN ZDMG 70 208 die uig. Formen auf *-ylī, -gli* heranziehen dürften (vgl. THOMSEN, Turcica 64—65; BtüW² 538—9)[2].

Dagegen sehe ich in *ärikli* jetzt einen erstarrten Instrumental-Komitativ auf *-li* zu einem Verbalnomen **ärik* ‚das Sein': *-li* < **ili*, Gerundium zu *il-*, = *ilä* (vgl. *iki, ikä* ‚zwei' und den Flußnamen *Ili, Ilä* Prob. V 4 *111* ff.). Dieses *-li* wäre mit dem be-

[1] Vgl. vielleicht das uig. *qañlī* ‚Wagen' (bis jetzt nur bei KLAPROTH 21a), das zu *qañ* ‚Wagen' gestellt wird. Wb. II 84—85 hält diese Form für westtürkisch; das ausgeglichene uig. *qañluq* ist auch nur aus einer späten Quelle belegt. Vgl. auch MARQUART, Volkstum der Komanen, 163ff.

[2] Zur Aussprache dieses Formans vgl. dschag. *qiliyli* ‚mächtig' (Wb. II 868). Wie ist das vollkommen isolierte balk. *ušayīlī* ‚entsprechend, gefallend' zu erklären? Geht es auf **oqša-ylī* zurück und ist *-ī-* eingeschoben wie etwa in balk. *qamīcī* neben *qamcī* ‚Peitsche'?

kannten kopulativen *-li* (kökt. *inili ačili* ‚ältere und jüngere Brüder' usw.[1] vgl. St² § 24) identisch. In der syntaktischen Beurteilung stehe ich ganz auf seiten VILH. THOMSENS, glaube aber, daß wir hier und da durch „tout en étant . . ." übersetzen dürfen, was dann unsrem „trotzdem, obgleich" nahezu gleichkommt: IN 1 *Kül-tigin yiti otuz yašiña Qarluq budun ärür barur*[2] *ärikli yayī boldī.* ‚Im 27. Jahre Kültigins wurden die Qarluq zu unsren Feinden, obwohl sie sich einer vollkommenen Freiheit (Unabhängigkeit) erfreuten'; uig. Inschr. bei RAMSTEDT, JSFOu XXX 3 (Helsingfors 1913) S. 16—17 O. 1: *kičā yaruq batur ärikli süñüšdim* ‚ich kämpfte am Abend, trotzdem die Helligkeit schon verschwand'. Wie hier *-li*, so im Tarantschi das verwandte *birlä* < *bir-ilä*: Prob. VI 56 *17 bu* *šunuñ bilän* ‚trotzdem'; 45 *6 bu taštin söz surüγan bilän. bu taš nämä yuap aitmaidŭ* ‚obwohl man diesen Stein verhörte, gibt dieser Stein keinerlei Antwort'; 102 *5u män aitip bärgän bilän enī kiši alalmaidŭ* ‚obwohl ich es mitteilte, kann trotzdem ein Mensch jene (meine Seele) nicht nehmen'.

Zweiter Anhang.

Zur Geschichte des np. *dārū* im Osttürkischen.

Das np. *dārū* ‚Heilmittel, Pulver' erscheint bei A. VON LE COQ in den Formen *dárō* und *dóra* (Spr. 91 b). Für das Tarantschi gibt RADLOFF im Wb *dūri* (so auch Prob. VI 65); Prob. VI 94 *3u, 6u,* steht dafür *durī*; *dūrī* findet sich Prob. VI 195 *3, 4, 9.*

Die Erklärung dieser Formen ist auf Grund ähnlich lautender Wörter zu ver-

[1] In den Berliner Turfanfragmenten erscheint *kišili kiši-ärmäzli* als Übersetzung von *manuṣya amanuṣya* (M² 20 *23*). In der Petersburger Version steht *kišili kiši-ärmäzlilär* (RADLOFF, Kuan-ši-im Pusar, Biblioth. Buddhica XIV 47 unter 96), wozu W. W. RADLOFF hinzufügte: „Hier wird aber, was mir vollkommen neu ist, noch das Pluralaffix an das mit dem Pluralaffix [?] li versehene Wort gefügt". Es genügt, auf Prob. IV 147 *12* ff. zu verweisen:

ayālūlar ïnilūlār
āta mālïn tālašar-ai!
ābägālū siñillūlār
yïr tālašïp suγïšar-ai!
„Die ältern und die jüngern Brüder
Streiten um die Habe des Vaters!
Die ältern und die jüngern Schwestern
Streiten um das Land und prügeln sich!

Die Verwechslung des adjektivischen *-lïγ* mit dem kopulativen *-lï*, die in den Abakanmundarten zur Regel geworden ist, liegt schon inschriftlich I E 6 vor: *bägli budunlïγ* für *budunlï* ‚Bäge und Volk' In den Turfanfragmenten werden beide Suffixe m. W. stets sauber auseinandergehalten. Ist das jak. Komitativsuffix *-lïn* usw. etwa so zustande gekommen, daß an dies irrtümliche *-lig* noch das komitative *-n* (KOsm § 51) antrat? Also: **bägli* **budunluγun* oder **bägligin* **budunluγun* ‚mit Bägen und Volk'.

[2] In *är- bar-* sehe ich ein Hendiadyoin der beiden türk. Verben für ‚sein'; regelrecht steht an erster Stelle das vokalisch anlautende Element, dem das andre folgt. Der Komplex bedeutet offenbar zunächst: ‚Sein ‚Äußeres' dann auch: ‚das unbehelligte Sein'; vgl. *ärinč* usw. und *barlïγ* SUL.-KUN. 21 in der Bedeutung von *tindž* ‚Ruhe'.

ſuchen[1], wobei ſich dann herausſtellt, daß *dárō* eine gelehrte, ſchriftgemäße Ausſprache ſein muß (vgl. MSOS 1914 198 b *dáru*), während *dóra* die Sprache des Volkes wiedergibt: *dārū* wurde durch *u*-Umlaut zu **dōru* und das auslautende *-u* erlitt Schwächung zu *-a*.

Dieſelbe Entwicklung können wir bei dem türkiſchen Worte für ‚Gift' verfolgen: uig. kiptſch. dſchag. osm. uſw. *ayu* wird im Kkir. und den Abakan-Mundarten zu *ō*, im Kir. Balk. und Alt.-Tel. zu *ū*, im Küär. zu *ua*, im Tümeniſchen zu *ou* (Prob. IV 338 *zu*). Wb. gibt dafür tar. *oya*, Spr. 83 a *ōyá*.

Für ‚Schulter, Schulterblatt' gibt es ein Wort, deſſen Herkunft ich auch jetzt noch nicht kenne (KSz XVII 142 Anm. 1): dſchag. oſtt. *dalu* (vgl. mong. *dalu* ‚os de l'épaule, omoplate' KOW. III 1635), kkir. *dalī*, dſchag. osm. abh. *dal*. Im Oſten dafür tar. *dola*, Spr. 91 *c dōlá*, MSOS 1914 200 b *dolā* (korrekter wohl *dolą̄*?), dſchag. *doli*.

Neben *-u* ſteht auch hier, wie in *darī*, ein *-ī*[2], das ſowohl in *dūrī* als in *doli* weiterlebt, d. h. mit andren Worten, daß zwei gleichberechtigte Formen im Uroſttürkiſchen nebeneinander ſtanden: *daru* und *darī*, von denen die erſtere der andern ſo ſehr überlegen war, daß der *u*-Umlaut auch hier durchdrang. Bei ungeſtörter Entwicklung hätte bei *darī* im Tarantſchi *i*-Umlaut eintreten müſſen: **derī*. Ob ſich dieſe Ausſprache noch in einer der oſtt. Lokalmundarten wird nachweiſen laſſen, bleibt abzuwarten[4].

Die Entartung von *-u* > *-a* liegt vor in uig. *qawayu*, ‚Zunder' > *qobuya* uſw; vgl. KOsm[2] 40 *11*ff.

Das *-u-* oder *-ū-* von tar. *durī*, *dūrī* paßt nicht ganz zu dem ſonſtigen Lautſtand dieſer Mundart, in der *-a-* (*-ā-*) durch *u*-Umlaut zu *-o-* (*-ō-*) wird[4]. Einen Grund für

[1] Ich weiß übrigens, daß die Türksprachen ein Umſpringen der Vokale eines Wortes kennen, wie ſie ein ſolches der Konſonanten haben (BtüW[2] Anm. 30). Das np. *χurōs* ‚Hahn' iſt vertreten durch osm. krm. *χoroz*, kir. *qoraz* (rkWb. 237 b unter кѣгухъ), bar. *qoras* (auch Prob. IV 224), uig. *qolas*(?); das oſttürkiſche hat dafür *χorás* (MSOS 1914 198 a dafür *χoráz*) und die Nebenform *χarós* (Spr. 91 a).

Über oſtt. *tóχī* uſw. ‚Huhn', das in dieſem Anhange zu beſprechen wäre, werde ich in andrem Zuſammenhange handeln müſſen.

[2] Dieſes lautgeſchichtlich wichtige *-ī* für np. *-ū* auch in *mōqī* (Nebenform *mōqá*) ‚Webeſchiff' Spr. 98 a; vgl. np. *mākū*, *makū* ‚radius textorius' bei VULLERS II 1120 b, 1207 b. Quelle dieſes Wortes? Vgl. HÜBSCHMANN, Arm. Gr. I S. 191 Nr. 386; GrIrPh I 2 185.

[3] Vgl. A. VON LE COQS Dubletten: *qōmúš* und *qēmīš* ‚Rohr' (Spr. 94 c) < *qamuš* bzw. *qamīš*, *qamiš* ‚Schilf'; *yōpúq* und *yē ıq* ‚geſchloſſen' (Spr. 99 c) < *yapuq* bzw. *yapīq*, *yapiq*. — W. W. RADLOFF würde in dem oben S. 27 Anm. 1 angeführten kir. *dāri* wohl *i*-Umlaut angenommen haben (Phonetik § 109); vgl. jedoch meine Bemerkung in KOsm. S. 6 Anm. 2.

[4] Das np. *dastār χwān* ‚mantile mensale longum' (VULLERS I 864; vgl. RAVERTY 465) erſcheint im Kirgiſiſchen als *tastirqan* (zu *t-* vgl. ſchon kom. *tastar* = np. *dastar* CC 123), im Tarantſchi dagegen in den Formen *dastuχan* und *dosturχan*. RAQUETTE hat dafür *dostorχán* und das für die Geſchichte der Mittelſilbe wieder wichtige *dostqan* (MSOS 1914 199 a). Hier liegt ſelbſtverſtändlich kein *u*-Umlaut vor, der ja nicht über Doppelkonſonanten hinweg wirkt, ſondern volksetymologiſche Anlehnung an *dost* ‚Freund'. In RADLOFFS Umſchrift ſollte das Wort *dostŭχan* geſchrieben werden: *-ār-* > *-ā r-* > *-ā-* > *-a-*, das dann zu *-ŭ-* geſchwächt wird wie *-a-* in *olturŭdŭ* < †*olturadur*, *surŭmedī* < †*suramadī* uſw. Ein merkwürdiges Wort iſt hier zu erwähnen: oſtt.

die fortgeschrittene Verengerung zu *-ū-* weiß ich nicht anzugeben, verweise aber immerhin auf ähnliche Erscheinungen in der von A. VON LE COQ fixierten Mundart: *arïq, aruq* ‚mager' > tar. *oruq* = *ōrúq* und *ürúq* in Spr. 82 c (dazu osttü. *aruqčiliq* ‚Müdigkeit').[1]

bŏsuyá ‚Schwelle' (Spr. 85 a) = dschag. kir. kom. *bosaya*, bar. schor. *pozaya*, mit progressiver Rundung alt. tel. leb. *pozoyo* und mit Verengerung kaz. *busaya*. Das Wort scheint ins Mong. und Burj. entlehnt worden zu sein: KOW. II 1173 *bosuga*, CASTR. 169 a *bohogo* mit Nebenformen. Gehört es zu *bas-*, so daß sehr frühzeitiger Übergang von *ba-* > *bo-* anzunehmen wäre? Vgl. uig. *boŋyur-* zu *baš* nach F. W. K. MÜLLER in M. 56; vgl. *bosqun-* = *boŋyun-* M² 34 ⁴, 38 ⁷¹. Ich hatte zweifelnd an eine Grundform **basarya*(?) gedacht, ehe ich tung. *basurga* ‚Schwelle' bei CASTR. 94 b fand, das offenbar einem türk. Dialekte entlehnt ist.

[1] Wenn W. W. Radloff in Prob. VI 18 *13 Tarančïdïn bir toqa ya bir tuχum qatarlïq närsilärnï almedï* auf S. 23 durch „er nahm von den Tarantschi nicht so viel, was eine Sattelbecke wert ist" übersetzt, so liegt hier eine böse Verwechslung von *tuχum* ‚Ei' und *toqum* (19 *4u*), *toχum* (62 *3*) ‚Sattelbecke' vor, wie ja schon aus *toqa* ‚Huhn' hervorgeht! Das Wort für ‚Ei' usw. ist aber dem Iranischen entlehnt: Horn Nr. 378, Hübschmann, Arm. Gr. I S. 253 Nr. 652; die mir bekannten Mundarten haben *-u-* in der ersten Silbe (Spr. 87 c *tuχúm*, balk. *tuχúm*, *tuqúm*, kir. *tuqum*, bar. *tuγum*) und es ist anzunehmen, daß das *-o-* von osm. *toχum* auf iranischer Dialektaussprache beruht (vgl. C C 54 *semen* = *tohm*, 103 *toghm* und die GrIrPhil. I ² 504 b verzeichneten Stellen).

Eine Dichtung Po Kiü-i's.[1] Überſetzt von Anna Bernhardi.

Auf Seite 6 ſeiner 1908 in Peking erſchienenen Arbeit „Aus den Gedichten Po Chü-i's" ſagt Dr. B. Woitſch über den Dichter: „Zu Anfang des fünften Jahres Hui-tſch'ang trat er in Loyang, wohin er ſich zurückgezogen hatte, mit ſieben Greiſen, zu denen ſich im Sommer desſelben Jahres noch zwei andere Greiſe geſellten, in beſonderen literariſchen Verkehr." Die hier vorliegende gemeinſame Dichtung iſt ein Denkmal dieſes literariſchen Verkehrs und von mir dem T'u-schu-tsi-ts'öng[2] entnommen. Sie zeigt das chineſiſche Wunſchbild glücklichen Alters: Befreitheit vom Zwange der Berufspflichten, um die in voller Friſche bewahrten geiſtigen Kräfte nach Belieben ſpielen zu laſſen — Entfernung vom Getriebe der Welt, um in engem Freundeskreiſe beſchloſſen zu bleiben — Wein, Blumen und Ausblick auf eine ſchöne Landſchaft. Möge dieſe chineſiſche Darſtellung ſpäten Lebensgenuſſes unſern Gefeierten wie ein freundliches Zukunftsbild anmuten.

Die Vereinigung der 9 Alten in Loyang.

Mit Vorwort.

Im fünften Jahre Hui-tſch'ang, am 24. Tage des dritten Monats[3] war es, daß ſich Hu, Ki, Liu, Tſchöng, Lu und Tchang, insgeſamt 6 Weiſe, alle von hohem Alter, zuſammentaten. Mit meiner Wenigkeit: Kiü aus Tungtu[4], Bruder im Kloſter „Zur beſeligenden Lehre", bildeten ſie den Verein der Hochaltrigen. Wir ſieben Greiſe kamen zuſammen, berauſchten uns dann und vergnügten uns, und bei ſtillem Nachdenken wurden wir uns der Seltenheit einer ſolchen Vereinigung bewußt. Daher verfaßten wir ſiebenfüßige gereimte Gedichte, und da ſie das, was jedem im Sinne lag, ausdrückten, behandelten ſie alle erfreuliche Gegenſtände.

Im Sommer desſelben Jahres waren da zwei Greiſe von ausgezeichnet hohem Range, die gemeinſam in die Heimat zurückkehrten. Ihre Vor- und Zunamen und ihr

---

[1] 白居易 lebte 772—846. Vgl. T'ang-Shu, Bd. 119; ferner AMIOT in den „Mém. . . . . chinois", Bd. 5, S. 420—421; PFIZMAIER „Der chineſiſche Dichter Pe-lo-thien", Wien 1886 und „Die elegiſche Dichtung der Chineſen", Wien 1887; d'HERVEY DE SAINT-DENYS „Poésies de l'époque des Thang", Paris 1862; GILES „Biogr. Dictionary" Nr. 1654; E. VON ZACH „Lexikographiſche Beiträge" II, 1904, S. 114 und IV, 1906, S. 107; Dr. L. WOITSCH „Aus den Gedichten Po CHÜ-I's", Peking 1908; E. VON ZACH „Kritiſche Miſcellen" 1910, S. 26 und „Ein Briefwechſel in Verſen", Mitt. d. Geſellſchft. . . . . Oſtaſiens, Tokio 1913.

[2] Abteilung 人事典第六十五. Heft 751 der Ausgabe des Kgl. Muſeums für Völkerkunde in Berlin.

[3] 5. Mai 845.

[4] 東都 jetzt 揚州 in Kiangſu.

Alter wurden nachträglich in das Gedenkbuch dieses Vereins eingeschrieben und ihre Bildnisse beigefügt. Ein siebenfüßiger Vierzeiler auf dem Bilde links oben besagt: „Schnee bildet Bart und Braue, eine Wolke das Gewand. Von Liaotung[1], außerhalb der Grenzen, kamen die Bejahrten zu zweit heim. Einst war der einzelne Kranich schon eine Seltenheit — wieviel seltener ist es, daß man heut auf zwei Chinwei's[2] trifft!"

Außerdem heißt es: „Da der neuzeitliche Gelehrte Ti Kien-mo[3], Kreisvorsteher von Honan, mit Beinamen Li-tschönn, 70 Jahre noch nicht erreicht hat, so wird er — obwohl in dem Vereine — in der Liste nicht geführt."

1. Li Yüan-schuang[4], der amtlose Greis von Loyang, 136 Jahre alt.
2. Der buddhistische Mönch Ju-man[5], nach Loyang heimgekehrt, 95 Jahre alt.
3. Der frühere beigeordnete Unterpräfekt von Huaitschou[6], Hu Kao[7] aus Anting[8], 89 Jahre alt.

Während der drei Frühlingsmonate weile ich müßig bei den Gefährten.
In der Zahl meiner Jahre überrage ich die Menge bedeutend.
Sind die Schläfen wie Schnee, so werden wir durch die Anregung aus einem Becher Wein nicht beunruhigt,
Ist das Haupt weiß, so lieben wir den Dampf des Edelsteinöfchens[9] besonders.
Sich hin und her gehend an den Weiden zu erfreuen, bleibt das Herz ganz unermüdlich,
Die Blumen zu betrachten, ist der Sinn im hohen Alter wahrhaft eifrig.[10]
Die unregelmäßig kreisenden Becher sind bis zum Rande gefüllt, und wir schwanken, besinnungslos trunken;
Das Riechkissen hängt hoch, und wir kümmern uns nicht um seine mannigfaltigen Düfte.
Ich nehme meine Gedanken zusammen, verfasse ein Gedicht und schreibe es auf rotes Papier,

[1] 遼東 Mukden.

[2] 丁令威 stammte aus Mukden. Er verließ die Heimat, um zu den Unsterblichen zu gehen, und als er Heimweh fühlte, flog er in Gestalt eines Kranichs nach Hause. Da fand er das Land zwar wie früher, die Menschen aber waren andere, denn er war 1000 Jahre fortgeblieben. Vgl. Giles, B. D. Nr. 1938.

[3] 狄兼謨 vgl. T'ang Shu Bd. 115 unter 狄仁傑.

[4] 李元爽.

[5] 如滿.

[6] 懷州.

[7] 胡果.

[8] 安定.

[9] Ein mit glühenden Holzkohlen gefülltes Gefäß, oft von zierlicher Arbeit, das zum Erwärmen der Hände dient.

[10] Widersprechende Anspielung auf ein Gedicht von Tu Fu, worin es heißt: Im Alter sieht man die Blumen wie durch einen Nebel.

Ich blicke auf die schöne Gegend und, angesichts einer weißen Wolke, trage ich es langgezogen vor.
Weshalb sind unsere heutigen Gefühle unveränderlich?
Weil wir in den gleichen Jahren einem heiligen und erleuchteten Fürsten[1] dienten.

4. Der Kaiserl. Kutschenmeister a. D. Ki Min[2] aus P'ingi[3], 88 Jahre alt.

Ich legte mein Amt nieder und kann mich nun einem Leben der Muße hingeben.
Des Waldes Wildgatter und des Gartens Lusthäuschen bieten im Überfluß Anregungen zur Freude.
Meinem Weine gegenüber sehe ich der Blumen Staubgefäße sich in schönster Ordnung öffnen,
Blicke ich zur Seite, so bleibt mir nicht verborgen, wie der Weiden Schößlinge sprießen.
Wenn wir, uns in den Hüften biegend, trunken tanzen, schwenken wir die rotseidnen Ärmel,
Wenn wir, den Takt mit Eßstäbchen klopfend, Volkslieder singen, lassen wir die grobgewirkten Schöße fliegen[4].
Bald benutzen wir mit Freuden Bambusflöten und Saitenspiele, und ein wohlklingendes Durcheinander kommt heraus;
Bald wandeln wir einzeln zwischen Fichten und Bambusbüschen und ein jeder wird wieder klar und frei[5].
Kommt der Wein im fliegenden Becher heran, so muß zuvor eingegossen sein,
Ist das im Hinsummen verfaßte Gedicht vollendet, so darf das Niederschreiben nicht verzögert werden.
Vorausgesetzt, ich fragte die vier heiligen Greise[6] vom Schang-Berge,
So wüßten auch sie nicht, wie — nach diesem Leben — das was wir eintauschen, sein mag!

5. Der frühere Bezirksvorsteher von Tsʼitschou[7], Liu Schönn[8] aus Kuangpʼing, 87 Jahre alt[9].

Amtlos[10] sind wir heut beim gemeinsamen Mahle glücklich.

---

[1] 文宗 827—840.
[2] 吉旻.
[3] 馮翊.
[4] Das lose Gewand aus grober Wolle ist für den gemeinen Mann kennzeichnend, vgl. Möngtzï, Legge Bd. II, S. 62 und 63.
[5] 清虛 ein taoistischer Ausdruck, vgl. Tschuangtzï IV 1: so wird die Seele leer und vermag, die Welt in sich aufzuhmen.
[6] 四皓 vgl. Giles, B. D. Nr. 1881.
[7] 祠茲州.
[8] 劉眞.
[9] 廣平.
[10] 垂絲 Die Angaben im Pʼei-wön-yün-fu scheinen mir den Gebrauch des Ausdruckes an dieser Stelle nicht genügend zu klären, doch halte ich den aus der Bedeutung „angeln" übertragenen Sinn „amtlos" für durch den Gegensatz in der folgenden Zeile gegeben.

Viele Jahre sind's, seit der ruhende Körper die Amtskleidung[1] trug.
Wir betrachten die Aussicht mit Freuden und wissen dann, daß unsere Herzen nicht kälter werden.
Wir sagen Gedichte her und fühlen von neuem, daß unsere Kräfte noch vollständig sind.
Im Hofe ruhend, trinken wir während dieser drei Monate unsern Wein,
Auf der Matte sprechen wir von Helden und nehmen die sieben Weisen[2] zum Vorbild.
Wenn es Zeit ist, den späten Tee aus dem Gebirge zu kochen, (schimmern) die Herbstnebel grün,
Während die Nephritbecher gefüllt werden, (leuchtet) glänzend rötliches Gewölk wunderbar.
Nähert man sich den in Reihen geordneten Blumen, so (klingt) Lachen wie von singenden Mädchen,
Ist man an der Seite von Bambus und Fichten, so tönt es gleich Flöten und Saitenspiel.
Zwar ist das Geheimnis des Lebens und Sterbens nicht bis auf den Grund erforscht,
Aber sollte es unter den Menschen nicht auch Geister und Genien geben?

6. Der frühere kaiserl. Armee-Annalist Tschöng Kiü[3] aus Jung-yang[4], 85 Jahre alt.

Der Hausherr[5] lebt verborgen und friedlich; der Lenz geht zu Ende wie ein Tag,
Die Eingeladenen sind alle Gäste mit weißem Haar.
Die dem Amtsrange entsprechende Kleidung ist vorwiegend dieselbe,
Die Höhe des Alters ist in der Reihe ziemlich gleich.
Dichten wir nach gegebenen Reimen, so findet sich der Gedanke an Fichten und Bambus in jedem Satze,
Unterbrechen wir das Trinken, so plaudern wir viel von früheren und heutigen Menschen.
Wir haben durchaus keine äußeren Angelegenheiten, die uns an Herz und Nieren[6] gingen,
Wir haben nur die vollkommene Leere, die sich in die Urkräfte des All's wandelt.[7]
Während wir trunken tanzen, kreist zweimal der Willkommenstrunk,
Wenn die Reihe an mir ist, singe ich einzeln mein Lied.
Warum ist unsere Freundschaft heutigen Tages besonders tief?
Weil wir in guten Tagen alle zusammen zur Klasse der Beamten gehörten.

---

[1] 朱紫 Zinnoberrot und Veilchenfarbe bezeichnen die amtliche Festtracht.
[2] 七賢 vgl. die Lebensbeschreibung des Yüan Hung (Giles B.D. 2550) in der Geschichte der späteren Han, Bd. 45.
[3] 據鄭. [4] 葉陽 in Honan.
[5] 東閣, im Gegensatz dazu die Eingeladenen: 遊憧.
[6] Eigentlich 心肺 Herz und Lunge.
[7] Vgl. hierzu 易經 Bd. 3, 上, Bl. 4.

7. Der ehemalige Zensorats-Hilfsbeamte Lu Tschönn[1] aus Fanyang[2], 82 Jahre alt.

In den Schlössern von Loyang sind die drei Frühlingsmonate bereits verronnen,
In dieser Jahreszeit beginnt die Witterung heiter zu werden.
Die aufgehende Sonne findet tausend Zweige des biegsamen Pfirsichbaumes auf ihren Wegen,
Der milde Wind streift zehntausend Stämme von Hängeweiden.
Von Rangunterschieden ist nicht die Rede, wir sind alle einander gleich,
Vereint gelangten wir zur Höhe unserer Jahre.
Beim Weine möge der Ton der Gesänge von höchster Schönheit sein,
Beim Erfreuen an Blumen möge das Vertiefen in Poesie bis auf den Grund gehen!
Früher trugen wir gemeinsam die von drei Herrschern[3] verliehenen Würden,
Heutigentages treffen wir uns als sieben alte Herren!
Greifen wir nur nach dem grünlichen Traubenweine! Es ist immer vollgeschenkt.
Segenspendende Dünste breiten sich rötlich über tausend Li weit; unser Kreis ist zusammenpassend und einmütig.

8. Der frühere Bezirksvorsteher von Yungtschou[4], Tschang Hun[5] aus Ts'ingho[6], 77 Jahre alt.

Im versteckten Gartenhause ging uns der Frühling hin, während wir zusammen fröhlich waren;
Aber beim Ausruhen noch den Amtsstempel am Leibe tragen, das müssen die hohen Beamten.
Macht es irgendwelche Mühe, unsere Fußspuren zu verbergen[7], wenn wir eine ferne Bergkette ersteigen?
Sollten wir uns, um zu angeln, an den Fluß Puo[8] setzen?
Sechs Reime zum Gedicht zu verbinden, ist sicher außerordentlich leicht,
Trinkt man vom Weine drei Becher, so bemerkt man noch keine Schwierigkeit.
Jeder verbreitet sich über das, was er auf dem Herzen hat und schließt sich so dem erfreulichen Vereine an,
Alle bringen ihre innersten Angelegenheiten zusammen, als vereinigten sich große und kleine Wellen.
Der Wind braust, und die wilde Weide läßt ihre feinseidenen Bändchen niederhängen;

---

[1] 盧貞.
[2] 范陽 in Tschili.
[3] Die damaligen T'angkaiser regierten besonders kurze Zeit: 821—824, 825—826, 827—840, 841—846.
[4] 永州.
[5] 張渾.
[6] 清河.
[7] Vgl. Tschuangtzï, IV, 1: „Seine Spuren verwischen ist leicht".
[8] Anspielung auf T'ai Kung (Giles, B. D. Nr. 1862), der dort angelte.

Die Sonne scheint, und die Gartenblumen lassen ihre glänzenden Atlasgewänder fallen.
Diese Schilfmatte bedarf keines Zeltdaches aus Seidendamast!
Jene Bambusmatte kann man als ein Bild ansehen[1].

9. Der Annalist a. D. des Justizministeriums, Po Kiü-i, 74 Jahre alt.

Sieben Mann haben zusammen 584 Lebensjahre;
Lange Zeit hindurch trugen sie die Kleidung der Beamten und kamen so zu weißen Haaren.
Darüber, daß im Riechkissen kein Gold ist, wollen wir nicht seufzen und klagen,
Vielmehr soll es uns zu Freude und Lust dienen, daß wir Wein im Becher haben.
Wenn wir auffagend sechs Reime fertigstellen, glänzt unser Verstand weithin,
Wenn wir trinkend beim dritten Becher sind, schätzt unser Geist die Derbheit.
Wir singen närrisch in hohen Tönen, und die anhängliche Dienerin schlägt den Takt dazu;
Wir tanzen trunken mit fliegenden Gewändern, und der widerspruchslose Enkel stützt uns.
Das uns vom Himmel verliehene Alter übertrifft das von den beiden Su[2] überlieferte,
Unsere Personenzahl ist größer, als die auf dem Bilde der vier Greise.
Wenn wir die drei Berge[3] und die fünf Indien[4] aus dem Spiele lassen,
So hat diese Vereinigung unter den Menschen sicher nicht ihresgleichen.

[1] Die Wendung soll wohl bedeuten, daß eine Gruppe der ihm gegenübersitzenden Freunde wie ein Bild wirkt.
[2] 二 疏 vgl. Pétillon, All. lit., S. 19.
[3] 三山 nach Mayers: P'önglai, Fangtschang und Yingtschou, die Inseln der Seligen.
[4] 五 竺 Indien, das Land der Wunder.

Sze-ma Ts'ien und die babylonische Astrologie. Von C. Bezold.

Welch nachhaltigen Einfluß die babylonisch-assyrische Astrologie auf die alte Kultur Westasiens ausgeübt hat, ist in den letzten Jahrzehnten mehrfach untersucht worden. Wurden doch durch das Phantom des Panbabylonismus derartige wissenschaftliche Untersuchungen geradezu herausgefordert. Sie haben bis jetzt verhältnismäßig wenige, dafür aber leidlich sichere Ergebnisse geliefert. Wie weit die babylonische Himmelskunde zu den Aramäern, namentlich den Harraniern und Mandäern, sowie auch zu den Kanaanäern eingedrungen ist, zeigen die in den betreffenden Kulturkreis übernommenen Götternamen zur Bezeichnung der Planeten, die Namen der Tierkreisbilder und eine Reihe technischer astronomisch-astrologischer Ausdrücke[1]. Noch deutlicher ließ sich der unmittelbare Zusammenhang der babylonisch-assyrischen mit der griechischen Sterndeutung nachweisen. Die von den astrologischen Prophezeiungen berührten Objekte erwiesen sich in den beiderseitigen Quellen als großenteils gleichartig, die technischen Bezeichnungen und die Struktur der Sätze stimmten vielfach überein, und in einem Falle gelang es, die direkte Abhängigkeit eines griechischen Schriftstellers von einer Keilschriftquelle nachzuweisen[2].

Ebenso wie unmittelbar nach dem Westen, so sind babylonisch-assyrische Kulturelemente aber mittelbar auch nach dem Süden, nach Arabien[3], und nach dem fernen Osten, nach China, eingedrungen. Das Verdienst, in wissenschaftlicher Weise die Aufmerksamkeit auf letzteres gelenkt zu haben, gebührt JASTROW, der zum Vergleich der chinesischen mit den keilinschriftlichen Quellen den Schi-ki von Sze-ma Ts'ien heranzog und eine Reihe von Übereinstimmungen in beiden Quellen aufzeigte[4].

Die große Bedeutung dieser Kulturzeugen für die Erörterung der Frage, wann und auf welche Weise im Altertum zwischen China und Babylonien Beziehungen anzunehmen sind, rechtfertigt es wohl, wenn auf den folgenden Seiten die Zusammenhänge der einschlägigen Keilschrifttexte aus der Zeit Assurbanipals (um 650 v. Chr.) mit dem etwa 550 Jahre jüngeren chinesischen Sammelwerk — und zwar unter Be-

---

[1] C. ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonische Kultureinflüsse* (Leipzig 1915), S. 61 ff.

[2] Vgl. BEZOLD und BOLL, *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern*, Sitzbr. Heidelb. Ak. 1911, Nr. 7, im folgenden mit „*Refl.*" abgekürzt; *Eine neue babylonisch-griechische Parallele* in der Kuhn-Festschrift S. 226 ff. und das von BEZOLD bearbeitete Kap. VIII von BOLLS *Antike Beobachtungen farbiger Sterne* in den Abhandlgn. d. Bayer. Ak. d. W., philos.-philol. u. hist. Kl. XXX, 1 (im folgenden mit „*F. St.*" abgekürzt), S. 97 ff.

[3] Vgl. BEZOLD, *Zeitschr. f. Assyriol.* 32, 211 ff.

[4] *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II, S. 745 ff.

schränkung auf die Astrologie[1] — nach etwas eingehender betrachtet werden als dies von JASTROW geschehen ist.

Auch hier wird der Nachweis der Übereinstimmungen — analog der oben genannten Untersuchung der babylonisch-griechischen Parallelen — die Themata der astrologischen Vorhersagungen, sodann ihre Objekte, ferner die Struktur der Aussagen und endlich Einzelbeispiele von Übertragungen betreffen. Die Zitate der Keilschriftquellen sind dabei in der den Assyriologen geläufigen Form gegeben (vgl. F. St. 101 f.), die des Schi-ki nach Seite und eventuell Zeile der Übersetzung von CHAVANNES[2] oder nach Kapitel (卷) und Blattzahl eines Plattendruckes des chinesischen Textes aus dem Jahr 1806[3].

Die Beobachtungen von Himmelskörpern[4], die nach beiden Quellen, den keilinschriftlichen und der chinesischen, in gleicher oder doch ähnlicher Weise stattfanden, lassen sich wie folgt zusammenfassen. Beim Mond: sein Hoch- oder Tiefstand am Himmel und sein Zusammentreffen mit den Planeten und mit bestimmten Fixsternen oder Sternbildern, nämlich Gemini, Spica, Scorpius, Bootes und Prokyon (vgl. CHAVANNES 386—88 mit JASTROW 746 und St. u. St.[5], S. 5); bei der Sonne: ihr „Hof" und ihre Farbe (vgl. CHAV. 385 mit Šš. 20; Sppl.[2] 38. 43. 47; Rp. 173; K. 6167; K. 9078; K. 12517 und F. St. 140); beim Jupiter, der in verschiedenen Monaten verschiedene Namen trägt (vgl. DE GROOT, l. c. 205): Auf- und Untergangszeit, Leuchtkraft und Farbe, Beziehung zum Mond und zu einer Reihe von Sternbildern (vgl. CHAV. 356—64 mit St. u. St. 6); bei der Venus: Auf- und Untergangszeit, Leuchtkraft, Farbe und Zusammentreffen mit Jupiter und anderen Planeten (vgl. CHAV. 372—77 mit St. u. St. 7); bei Saturn: u. a. Zusammentreffen mit Mars (vgl. CHAV. 368 f. mit Jšt. 35, 1; Rp. 88o4); bei Merkur: Erscheinen und Konjunktion mit Venus (vgl. CHAV. 380 ff. mit St. u. St. 8); endlich bei Mars: Aufgang und Beziehungen zu anderen Planeten sowie zu Leo und Pegasus (vgl. CHAV. 365 f. mit St. u. St. 8, Jšt. 20, 89 und Rp. 234 A).

Dazu darf an Einzelheiten noch bemerkt werden, daß, wie im Babylonischen Mars 7 Namen hat und die Siebenzahl auch bei Jupiter und Merkur eine Rolle spielt (in den sogenannten Lumaši- und Māšu-Gestirnen, s. F. St. 119 f., 149 f.), so analog im Chinesischen dem Merkur 7 Namen zugeschrieben werden (Schi-ki 27, 30 a 晃七曜) und daß ferner, wie schon JASTROW 746 angedeutet hat, die babylonische Bezeichnung

[1] Über analoge Erscheinungen der sogenannten Tieromina s. JASTROW, a. a. O. 747, Note 3; 791, N. 2; 793, N. 3 und DE GROOT, *Religion in China* 273 ff., über Vorzeichen aus Geburten JASTROW 946, über solche bei der Leberschau ebenda 938, Note.

[2] *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien.* Tome troisième. Paris 1898.

[3] 嘉慶丙寅, im Verlag 同人堂. — Für die Beschaffung des Werkes von CHAVANNES schulde ich meinem alten Freunde WILLE, dem Direktor der Heidelberger Universitätsbibliothek, für die leihweise Überlassung des chinesischen Textes Herrn Kollegen KRAUSE wärmsten Dank.

[4] Von den Wahrsagungen über Wind und Wolken, Gewitter, Erdbeben und Eruptionen habe ich hier des beschränkten Raumes halber abgesehen; im allgemeinen vgl. darüber JASTROW 747.

[5] Abkürzung für BOLL und BÊZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung*, 2. Aufl.

„schwach" (unnutu) zum Ausdruck der geringen Leuchtkraft eines Planeten (Rp. 232o 1) wie im griechischen ἀμαυρός so auch im chinesischen 暌 (Schi-ki 27, 26 b) wiederkehrt.

Die Gleichheit der Prophezeiungen in den keilinschriftlichen Aufzeichnungen und bei Sze̊-ma Ts'ien, die sich in beiden Quellen auf öffentliche Angelegenheiten beziehen, ergibt ein Blick auf die betreffenden Stellen des Schi-ki (CHAV. 356 ff.) einer- und auf die Aufzählung in Refl. 14 ff. andrerseits. Es handelt sich, wie freilich kaum anders zu erwarten, um Schlachten, Sieg oder Niederlage der Armeen und Verwüstung der Länder; Wirren im Innern und Aufstände gegen den Herrscher und seine Würdenträger; um die Fruchtbarkeit des Bodens, Trockenheit oder Regen, Gedeihen oder Mißwachs der Saat, Steigen der Preise, Hungersnot, Krankheiten und Sterben; um Wassernot und Erdbeben (vgl. JASTROW 746). Auch hier dürfte eine genauere Untersuchung noch Übereinstimmungen in Einzelheiten ergeben, wie von solchen wenigstens eine hier bemerkt sei: rubū iqallil „ein Magnat wird gering geachtet werden" Refl. 45 = 將傷 „ein Anführer wird mit Schmach bedeckt werden" Schi-ki 27, 27 a.

Über die Struktur der beiderseitigen Texte ist zu bemerken, daß in weitaus der Mehrzahl der Fälle auch im Chinesischen eine Satzstellung herrscht, die sich in flektierenden Sprachen, analog der babylonischen Quelle, nur durch Bedingungssätze wiedergeben läßt — in solchen Prophezeiungen weitaus das Nächstliegende, aber nicht ausnahmslos Gebrauchte —, und daß in beiden Quellen die Apodosis nicht selten aus einem einzigen oder aus zwei Hauptwörtern besteht; vgl. babylonisch z. B. hušāhu „Not", tib nakri „Erhebung des Feindes"[1], und chinesisch Ausdrücke wie 喪 „Trauer", 旱 „Trockenheit" (Schi-ki 27, 23b), 戰 „Kampf" (ebd. 26 a), die gewiß ursprünglichen Substantiven entsprechen, während das bekanntlich in vielen anderen Fällen nicht leicht zu bestimmen ist.

Der naheliegende Versuch, nun auch Übertragungen ganzer Sätze aus den Keilinschriften in den Schi-ki nachzuweisen, mußte schon deshalb auf Schwierigkeiten stoßen, weil einerseits in letzterem offenbar nur ein Bruchteil der astrologischen Aufzeichnungen mitgeteilt ist, die im Reich der Mitte im Gebrauch waren, und da andrerseits bekanntlich auch von dem großen astrologischen Quellenwerk in dem bis jetzt ausgegrabenen Teil der Bibliothek von Ninive nur wenige Tafeln vollständig erhalten vorliegen (vgl. St. u. St. 2 f.). Dazu mag in China der ursprüngliche Inhalt der Keilschriftquelle im Lauf der Zeit der ostasiatischen Umwelt angepaßt und dadurch manche ursprüngliche Einstimmigkeit oder Parallele in der Überlieferung und Übertragung verwischt worden oder gänzlich abhandengekommen sein. Desto größeres Gewicht dürfen wir wohl den folgenden Sätzen beilegen, deren Zusammenstellung mir eine erstmalige Vergleichung der gesamten veröffentlichten astrologischen Keilschriftliteratur mit dem Geschichtswerke Sze̊-ma Ts'iens zu empfehlen schien.

[1] Diese dem Semitischen sonst ungeläufige Ausdrucksweise erweckt den Verdacht, daß den betreffenden Keilschrifttexten ein nichtsemitisches, sumerisches Original zugrunde liegt.

A. a) Ǧšt. 25, 22 ēnuma Nibeānu ana Zuqāqipi iṭḫi alu belim iṣabat Wenn Mars sich dem Skorpion nähert, wird die Stadt die Waffe (?) nehmen; b) Sppl.² 70, 12 f. — Rp. 272o 11 f. ēnuma Nibeānu in alibbi Zuqāqipi izziz nakru dannu māta inaši Bēl kakkišu ana nakri inadin nakru miṣu ummāna mattu idāk Wenn Mars im Skorpion steht, wird ein mächtiger Feind das Land aufheben, Bel wird seine Waffe dem Feinde geben, wenige Feinde werden viele Truppen töten; c) Ǧrpr. 519o 24 ff. (LANDSBERGER, Kult. Kal. 126) ēnuma Nibeānu kī itūra ana libbi Zuqāqipi etērub ana maṣṣartika lā teggi šarru uḫugalē bāba lā uṣṣi Wenn Mars, nachdem er rückläufig geworden, in den Skorpion eintritt, sei nicht leichtsinnig deiner Wache gegenüber; der König soll am „Bösen Tage" nicht zum Tor hinausgehen; Schi-ki 27, 7a 火犯守角則有戰。房心王者惡之也 (CHAV. 346) Lorsque (la planète du) Feu (Mars) se trouve, contrairement à ce qui doit être, (dans les mansions Ti, Wei et Ki), alors (les étoiles) dardent des rayons et il y a des combats. (Lorsque cette planète se trouve dans les mansions) Fang (*βδπϱ* Scorpii) et Sin [*αστ* Scorpii], c'est ce que redoutent les rois.

B. Rp. 236 B o 1 ff. ēnuma Nibeānu ina ... ina šumēli Dilpat ... ubbutu ina Akkad ... Wenn Mars im (Sternbild des ?) ... zur Linken von Venus ... Verwüstung in Akkad (Babylonien) ...; Schi-ki 27, 21 b 熒惑從太白。軍憂 (CHAV. 366) Quand Yong-ho (Mars) suit T'ai-pe (Vénus), l'armée est plongée dans l'affliction.

C. Rp. 245o 1 ff. ēnuma Gl (?). BA ina libbi Sîn izziz atalū Šubartu issakan Wenn Venus (?)[1] im Mond steht, stellt sich eine Verwirrung von Schubartu (des Nordlandes) ein; Schi-ki 27, 32 b 太白也。彊國以戰敗 (CHAV. 388) si c'est (la planète) T'ai-pe (Vénus) (qui cause une éclipse de lune), un royaume puissant est vaincu dans la bataille.

D. Sppl.² 1 a, IV, 26 = Rp. 107r 1 ff. ēnuma Sîn tarbaṣa ilmi-ma Nīru (Kommentar: Nīru Nibeānu) ina libbišu izziz šarru imāt-ma mātsu iṣaḫḫir Wenn der Mond einen Hof um sich hat und Bootes (Komm.: Bootes (=) Mars) darin steht, wird der König sterben und sein Land klein werden; Schi-ki 27, 32 b 食大角。主命者惡之 (CHAV. 388) Si (la Lune) est éclipsée par Ta-kio (la Grande Corne, Arcturus du Bouvier), celui qui préside aux destinées le redoute.

Diese vier Beispiele haben an und für sich betrachtet kaum irgendwelche Beweiskraft und werden schwerlich überzeugend wirken; sie erscheinen aber in anderem Licht in Gesellschaft der folgenden.

E. Ǧšt. 24, 11 ēnuma Manma ana Tu'āmū rabūti iṭḫi šarru imāt-ma nukurtu ibaši Wenn sich Irgendwer (Mars) den Großen Zwillingen nähert, wird der König sterben und es wird Feindschaft sein; Schi-ki 27, 10 a 火守南北河。兵起。穀不登 (CHAV. 349) Quand (la planète du) Feu se trouve dans les Fleuves du Sud

[1] Nicht ganz sicher, aber durch das Folgende wahrscheinlich.

(Procyon, β, η du Petit-Chien) et du Nord (Castor et Pollux et ϱ des Gémeaux) des guerres s'élèvent et la moisson ne pousse pas.

F. a) Jšt. 6, 21 ēnuma Dilpat ina Šabā innamir-ma imittuša Sāma (Kommentar: Sāmu Nibbeānu) ilappat eriāti gadu ŠÀ. ŠÀ-šina imātā Wenn Venus im Sebat (Januar-Februar) sich zeigt und ihre rechte Seite den Roten (Komm.: Roter (=) Mars) berührt, werden die Schwangeren samt ihrer Leibesfrucht sterben; b) Jšt. 5, 16 ēnuma Dilpat ana Epinni ithi abiktu iššakan Wenn sich Venus dem Dreieck (d. i. hier Mars; s. F. St. 106, Nr. 58) nähert, wird sich eine Niederlage einstellen; Schi-ki 27, 23 a 與金合爲鑠爲喪。皆不可擧事。用兵大敗 (CHAV. 369) si elle (la planète du Feu, Mars) se rencontre avec (celle du) Métal (Vénus), il y a fusion de métal, il y a deuil; dans ces deux cas[1], on ne peut faire aucune entreprise; si on se sert des soldats, on est fort battu.

G. Jšt. 30, 1 = Jšt. 32, 5 f. = Rp. 221 o 4 ff. ēnuma Nūnu ana Qašti ithi ... šarru idanan-ma nakirēšu ikamar Wenn sich der Nördliche Fisch (d. i. hier Merkur; s. F. St. 117, Nr. 116) dem Großen Hund (d. i. hier Venus; s. F. St. 111, Nr. 81) nähert ... wird der König mächtig werden und seine Feinde niederstrecken; Schi-ki 27, 29 a 其與太白俱出東方。皆赤而角。外國大敗。中國勝 (CHAV. 381) Quand elle (Mercure) apparaît en companie de T'ai-pe (Vénus) du côté de l'est, qu'elles sont toutes deux rouges et dardent leurs rayons, les royaumes étrangers sont fort battus et le royaume du Milieu est vainqueur.

Von streng wörtlichen Übersetzungen kann freilich auch in diesen letzten drei Beispielen nicht die Rede sein; aber der Sinn der Sätze deckt sich doch in den beiden Quellen so augenfällig, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Dazu kommt noch folgende Erwägung: In den Beispielen F b und G sind im assyrischen Text Planetennamen durch solche von gleichfarbigen Fixsternen oder Sternbildern ersetzt, während in der chinesischen Wiedergabe Namen der betreffenden Planeten selbst erscheinen. Im Beispiel D dagegen steht in beiden Texten, dem assyrischen wie dem chinesischen, der Name eines Sternbildes (Bootes) beziehungsweise seines Hauptsterns (Arkturus). Dieser Bildname wird im assyrischen Kommentar ausdrücklich als Stellvertreter eines Planetennamens (Mars) erklärt. Es gewinnt also den Anschein, als sei hier in der chinesischen Übertragung der Bildname unbesehen übernommen worden. Sollte das Wort 食, wörtlich „aufessen" bzw. „aufgegessen werden", auf einen Mond hof deuten können, also dem babylonischen Text entsprechen, was ich nicht entscheiden kann, so ließe sich ja innerhalb dieses Hofs Arkturus auch als solcher, also als Fixstern, denken; denn der Bootes kann 2—3 Grade weit in einen Mondhof eindringen. Ist aber, wie von vornherein wahrscheinlich, 食 auf eine tatsächliche Annäherung des Mondes an 大角 zu deuten, so kann letzterer nicht der Fixstern Arkturus sein. Und ebenso wenig wird man an einer anderen Stelle des Schi-ki (27, 32 b) 行南 (北) 河 (CHAV. 387)

[1] Vorher ist vom Zusammentreffen von Mars und Merkur die Rede.

si (la lune) passe par le Nan-ho (ou le Pei-ho) unter 南河 den Kleinen Hund zu verstehen haben; denn dieser ist ungefähr 5 Grade von der Mondbahn entfernt. Es ist also nach dem Befund des Schi-ki-Textes äußerst wahrscheinlich, daß die Chinesen auch die Benennung von Planeten nach Fixsternen oder Sternbildern von den Babyloniern übernommen haben, gleichviel ob sie den Grund dieser Benennung kannten oder nicht, und damit dürfte der schlagendste Beweis für die Abhängigkeit der chinesischen von der babylonischen Astrologie erbracht sein.

Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß die F. St. 135 ff. angenommenen Gleichungen sowohl wie die in CHAVANNES' Übersetzung (p. 339—57) mitgeteilten Bestimmungen der Fixsterne und Sternbilder einwandfrei sind[1]. Unter der gleichen Voraussetzung erlaube ich mir schließlich noch einen Blick auf das Verhältnis des aus Sze-ma Ts'ien bekannten Fixsternhimmels zu dem der Keilinschriften zu werfen, der zunächst folgendes ergibt:

1. Von den 39 bei den Babyloniern erwähnten Bildern fehlen im Schi-ki 9 völlig: Pisces E, Cepheus, Engonasin, Perseus, Ophiuchus, Serpens, Triangulum, Lupus und Ara, während dort andrerseits (Teile von) Delphin und Becher erwähnt werden, die im Babylonischen bis jetzt nicht aufgefunden sind; beiden Quellen unbekannt zu sein scheinen die übrigen 5 Bilder von Ptolemaios' Tetrabiblos: Pfeil, Cetus, Fluß, Hase und Südlicher Kranz.

Dieses Ergebnis mag indessen aus den oben S. 44 angeführten Gründen auf Zufall beruhen. Dagegen dürfte dem folgenden Befund eine wesentliche Bedeutung zuzuschreiben sein:

2. Von den den Babyloniern als einheitlich abgeschlossene Bilder geltenden Sterngruppen sind einige wenige, darunter am Himmel besonders deutlich ausgeprägte, auch von den Chinesen so aufgefaßt und mit eigenen Namen[2] belegt worden, nämlich: Ursa major, Ursa minor, Coma, Draco, Corona borealis, Orion; außerdem auch noch Andromeda, deren Sterne im Babylonischen kein einheitlich genanntes Bild ausmachen.

3. Die Chinesen haben aber — im Gegensatz zu den Babyloniern — weitaus die Mehrzahl der von diesen als einheitlich angenommenen Bilder in einzelnen Teilen erfaßt, die — als solche selbst aus mehreren Sternen bestehend — von ihnen mit besonderen Namen belegt wurden, ohne daß dafür ein sie jeweils zusammenfassender, etwa dem babylonischen entsprechender Sammelname bekannt wäre, nämlich: Aries, Taurus, Gemini, Leo, Virgo, Scorpius, Sagittarius, Aquarius, Bootes,

[1] SCHLEGELS *Uranographie chinoise* ist mir zur Zeit nicht zugänglich. Ich würde mir aber keinesfalls ein Urteil über die Fälle anmaßen, in denen CHAVANNES von SCHLEGELS Aufstellungen abweichen zu müssen glaubte.

[2] Von den im Chinesischen ziemlich zahlreichen Doppelnamen, wie solche ja auch im Babylonischen vorkommen (vgl. F. St. 135, I 2. 10. 12; 136, II 3; 137, III 10. 11), ist natürlich hier abzusehen; sie sind sicher ebenso wie die Verteilung der Himmelskörper auf fünf "Paläste" (宮) rein chinesischen Ursprungs.

Auriga, Pegasus[1] und Hydra. Sie nannten also beispielsweise $\alpha\sigma\tau$ Scorpii das „Herz“ 心, α allein den „Himmelskönig“ 天王, dagegen $\beta\delta\pi\varrho$ Scorpii die „Wohnung“ 房 oder den „Himmelswagen“ 天駟 (Schi-ki, 27, 5 ab) usw. Endlich

4. Die Chinesen haben — wiederum im Gegensatz zu den Babyloniern — von einer Reihe von Bildern, die aus den Keilinschriften und aus Ptolemaios in ungefähr der gleichen Ausdehnung bekannt sind, nur einzelne, in der Regel nahe zusammen stehende Sterne zusammengefaßt und mit einem eigenen Namen benannt oder auch nur einen einzigen Stern davon durch Namensnennung ausgezeichnet, nämlich: von Cancer die Sterne $\gamma\delta\eta\vartheta$ und den Nebel, von Libra $\alpha\beta\gamma\iota$, von Capricornus $\alpha\beta\xi\pi\varrho o$, von Lyra $\alpha\varepsilon\zeta$, von Cassiopeia $\alpha\beta\mu\eta$, von Aquila $\alpha\beta\gamma$, von Canis minor $\alpha\beta\eta$ und von Centaurus $\gamma\tau\sigma$ (etc.)[2]; ferner von Cygnus μ, von Piscis austrinus α, von Canis major a und von Corvus ζ.

Hier herrscht jedenfalls zwischen der aus der Bibliothek Assurbanipals bekannten babylonischen und der im Schi-ki niedergelegten chinesischen Himmelskunde eine zunächst noch unerklärliche Unstimmigkeit. Da es nun nach dem Vorausgehenden kaum länger zu bezweifeln sein dürfte, daß zu irgendwelcher Zeit vor dem Auftreten der eigentlichen babylonischen Astronomie, d. h. vor 523 v. Chr., und auf irgend welchem Wege babylonische Sterndeutung nach China eingedrungen ist, und da ferner die Sternbilder der babylonischen Spätzeit — wir kennen davon aber nur die Tierkreisbilder —, wie jede Ephemeride lehrt, in ihrer Ausdehnung den von Ptolemaios angenommenen entsprechen, so könnte der etwaige babylonische Grundstock der chinesischen Bezeichnungen für Fixsterne und Sternbilder, wenn er nicht auf seinem Wege nach China oder in China selbst eine gewaltige Umformung erfahren hat — und dafür sind zunächst ebensowenig irgend welche Anzeichen vorhanden wie für die Annahme etwa gar des umgekehrten Weges der Entlehnung —, nur aus einer Zeit stammen, in der eine Reihe der uns aus Assurbanipals Bibliothek, aber zum Teil auch schon aus der Kassiterzeit (ca. 1500 v. Chr.) überlieferten babylonischen Sterngruppen noch nicht als solche, also als zu einer Einheit zusammengefaßte Sternbilder geprägt waren. Die oben aufgeführten Beispiele widersprechen aber dieser Annahme; denn sie sind nur verständlich unter der Voraussetzung der Übernahme derjenigen babylonischen Astrologie, die uns aus Assurbanipals Zeit bekannt ist. Wir wären also zu der doppelten Schlußfolgerung gezwungen: einmal, daß sich innerhalb des Babylonischen Änderungen in der Benennung jener Himmelskörper vollzogen, und zweitens, daß China wiederholt und immer von neuem, schon vor 1500

[1] Daß zu Pegasus wie bei den Babyloniern und Griechen (F. St.. 132, Nr. 15) so auch bei den Chinesen (CHAVANNES 359, n. 3) a Andromedae gezogen wurde, ist aus der engen Verbindung der beiden Bilder leicht erklärlich.

[2] Es ist bemerkenswert, daß man hier offenbar mit größeren Sternen die ihnen zu allernächst stehenden kleineren zu einem Haufen zusammengefaßt hat, etwa ähnlich wie man solche Sternhaufen nach griechischen Quellen auch in der griechischen Astrologie zusammenfaßte; s. F. St 67 (Anonymus von 379 n. Chr.).

v. Chr. und noch um die Zeit Assurbanipals, mit Westasien in Verbindung stand. Für die letztere Hypothese könnte man etwa auf das Beispiel Griechenlands hinweisen, das von Thales' Zeit bis zum Ausgang der Antike mit Babylon wissenschaftlichen Verkehr pflegte. Auch die erste Hypothese ließe sich wohl verstehen aus dem gewaltigen Einfluß, den die Entdeckung des Himmelsäquators und nachmals der Ekliptik auch auf die Benennung der Fixsterne und Sternbilder geübt haben mag, und sie wird vielleicht unterstützt durch den Befund zahlreicher zweisprachiger — sumero-babylonischer — Keilschrifttexte, deren astraler Inhalt bisher verkannt blieb.

Verwirft man aber den hier angedeuteten Lösungsversuch der oben erörterten Unstimmigkeit, so bleibt, soviel ich sehen kann, nur noch ein Ausweg aus dem Dilemma, den die folgende Erklärung zum Ausdruck bringt.

Die Chinesen benannten von alters her in origineller Weise eine Menge von ihnen als solcher erfaßter Sterngruppen mit eigenen Namen, darunter auch einige am Himmel deutlich als Bilder ausgeprägte, die unabhängig von ihnen auch die Babylonier als Bilder gleicher oder annähernd gleicher Ausdehnung angenommen hatten. Die Chinesen wurden dann, vermutlich schon vor 523 v. Chr., mit der babylonischen Astrologie bekannt und adaptierten nun die aus dieser bezogenen Bilder, so gut es gehen wollte, ihren eigenen unter Beibehaltung der einheimischen altchinesischen Namen und der diesen zugrundeliegenden Vorstellungen. Ein Niederschlag dieser Verquickung liegt im Schi-ki des Sze-ma Ts'ien vor.

Altturkestanische Volksweisheit. Von Carl Brockelmann.

In seinem im Jahre 466/1073 verfaßten Dīwān lugāt at-Turk zitiert Mahmūd ibn al-Ḥusain al-Kāšgarī nach dem Vorbilde der arabischen Sprachgelehrten, das ihm auch sonst für die Behandlung seiner Muttersprache maßgebend ist (vgl. Verf. in Keleti Szemle 18, 29 ff.) zahlreiche Sprichwörter als Belege für türkisches Sprachgut. Diese sind im folgenden in Ausführung des in K. Sz. 18, 29 n. 1 gegebenen Versprechens gesammelt und übersetzt; die Bearbeitung der poetischen Bruchstücke hoffe ich an anderem Orte bald folgen lassen zu können. Der Hauptzweck dabei ist, den Erforschern der türkischen Sprachgeschichte das in jenem Buche niedergelegte Material bequem zugänglich zu machen; doch gebot die Rücksicht auf den Raum sprachliche Bemerkungen auf das zum Verständnis Notwendigste einzuschränken. Daneben hoffe ich den Kennern der Volkskunde einen kleinen Dienst zu erweisen, indem ich ihnen mit dieser Sammlung einen Einblick in das Denken einer für den Gang der Weltgeschichte nicht ganz unwichtigen Rasse eröffne, wie es sich eben zu der Zeit, da sie in diese einzugreifen sich anschickte, in ihren Sprichwörtern sich ausprägte. Man wird in diesen Sprüchen schon den Niederschlag mancher fremden Kultur wiederfinden, und diese Fäden, die das Gewebe des geistigen Lebens im Osten und Westen miteinander verbinden, werden, hoffe ich, auch die Teilnahme des erfolgreichen Forschers auf dem Gebiete ost-westlicher Kulturbeziehungen, dem dieser Band gewidmet ist, finden.

Das älteste Denkmal türkischer Spruchweisheit verdanken wir dem arabischen Historiker al-Madā'inī, gest. um 840, auf dessen Autorität hin Abū Hilāl al-'Askarī, gest. 1005, in seiner Ǧamharat al-Amṯāl (am Rande des Maidānī, Kairo 1310) I 220, 11 ff. berichtet, daß die vornehmen Türken von einem tüchtigen Heerführer die Eigenschaften von 10 Tieren verlangten, die Tapferkeit des Hahnes, die Keuschheit der Henne, das Herz des Löwen, die Angriffslust des Ebers, die Schlauheit des Fuchses, die Ausdauer des Hundes bei Verwundungen, die Wachsamkeit des Kranichs, die Vorsicht des Raben, die Kampflust des Wolfes, die Wohlbeleibtheit des Jagru, eines Tieres, das trotz aller Mühen und Anstrengungen fett bleibt. Der Name des letztgenannten Tieres ist sonst nirgends belegt, aber doch offenbar vom türk. Jaγ, „Fett", abzuleiten[1]. Daß wir es hier mit echttürkischer Überlieferung zu tun haben, zeigt das 1069—70 verfaßte Qutadγu Bilig des Jūsuf Ḫāss-Ḥāǧib, wo 86, 22—27 gleichfalls vom Heerführer die Eigenschaften von 10 Tieren verlangt werden. In beiden Überlieferungen treten auf: Löwe (im QB zweimal), Eber, Wolf, Rabe, Fuchs. Als Muster des Mutes

[1] Mit dem Namen eines gleichfalls unbekannten Tieres jarγun in dem von V. Thomsen herausgegebenen alttürk. Omenbuche JRAS 1912, S. 208, 96, hat unser Wort wohl nichts zu tun.

dient dem QB der Bär, der Keuſchheit die Elſter, der Wachſamkeit die Eule. An Stelle des Hundes und des Jagru bietet QB den bos grunniens und das Kamel (gegen Radloffs Änderung tävä für das ihm unbekannte tätär in V. 26, ſ. V. THOMSEN, JRAS 1912, S. 211 und titir bei Kāšγarī I 301, 16) beide als Muſter der Rachſucht, was deutlich auf eine ſchon entſtellte Überlieferung hinweiſt.

Das nächſtälteſte Denkmal türkiſcher Spruchweisheit iſt das von V. THOMSEN im Journ. R. As. Soc. 1912, 216 veröffentlichte Fragment in Runenſchrift, das leider zu ſehr verſtümmelt iſt, als daß es eine erhebliche Ausbeute liefern könnte. Immerhin findet ſich dort ein Spruch, den auch Kāšγarī (ſ. u. Nr. 208) überliefert, wie F. HOMMEL's Scharfſinn, nach einer brieflichen Mitteilung an den Verfaſſer, entdeckt hat (vgl. auch zu Nr. 64).

Reich an Weisheitsſprüchen iſt das 4 Jahre vor dem Diwan verfaßte Qutaḍγu Bilig; aber die Sphären, denen beide Bücher entſtammen, ſind zu verſchieden, als daß ſie ſich näher miteinander berühren könnten. Jūsuf aus Balāsaγūn ſchreibt für den Hofmann, er bedient ſich daher der Fürſtenſprache (luγa ḫāqānīja) von der Kāšγarī nur gelegentlich einige Proben mitteilt, während ſein Hauptintereſſe zu unſerem Glück der echten Volksſprache gilt. So finden ſich denn in den Sprüchen, die Jūsuf charakteriſtiſcherweiſe mäsäl nennt, nur vereinzelte Anklänge an Kāšγarīs, von ihm ſelbſt mit dem volkstümlichen Namen sav (III 4, 16) belegte Sprichwörter (ſ. u. Nr. 189, 196, 200).

Kāšγarīs Sprichwörter ſind im folgenden in drei Reihen in alphabetiſcher Folge angeordnet. Die erſte umfaßt ſolche Sprüche, die ich nur im Diwan nachweiſen kann oder zu denen ſich anderswo höchſtens entfernte Anklänge wiederfinden. Neben den Ergebniſſen allgemeiner Lebensweisheit, die zuweilen nicht des Humors entbehren (ſ. Nr. 9), im allgemeinen aber ſtark peſſimiſtiſch ſind und gern in die Form eines Vergleichs mit den Verhältniſſen aus dem Tierreich gekleidet werden, begegnen uns auch eine Wetterregel (Nr. 90) und Maximen des Aberglaubens (Nr. 48, 165, 174, 175).

Die zweite Reihe umfaßt Sprichwörter, die ſich auch bei anderen Türkſtämmen nachweiſen laſſen, die alſo als Gemeingut der Raſſe gelten können.

An dritter Stelle folgen internationale Sprüche, die ſich auch außerhalb des Türkentums wiederfinden. Freilich iſt auch dieſe Kategorie nicht einheitlich. Einzelne Sprichwörter, die ſich außer bei den Türken nur noch bei den Perſern oder nur in neuarabiſchen Dialekten nachweiſen laſſen, mögen urſprünglich türkiſch und erſt ſpäter nach dem Weſten gekommen ſein. Äußerſt gering iſt die Zahl der Berührungen mit indiſcher Weisheit. Von Colonel Jacobs Three Handfuls of Popular Maxims, Bombay 1900—1904 findet ſich bei Kāšγarī nur die Geſchichte vom Bock und dem Meſſer, deren indiſchen Urſprung PISCHEL erwieſen hat, in einer allerdings ſtark abweichenden Variante (Nr. 245); aus einer indiſchen Quelle ſtammt vielleicht auch Nr. 224. Sonſt bieten aber BÖHTLINGKs Indiſche Sprüche nur noch eine entfernte Beziehung zu einem unſerer Sprichwörter (Nr. 238). Etwas zahlreicher ſind ſchon die

Parallelen unter ROEBUCKS hindoſtaniſchen Sprichwörtern, doch iſt hier nicht immer ausgeſchloſſen, daß die Türken die Gebenden waren. Zahlreicher ſind naturgemäß die Beziehungen zu Perſien, ſie würden vielleicht noch deutlicher werden, wenn ich ſtatt der modernen Sammlungen, von denen L. WARNERS Centuria Lugduni Bat. 1644 die älteſte iſt, mittelalterliche Aufzeichnungen, wie wir ſie für die Araber in ſo reichem Maße beſitzen, zur Verfügung gehabt hätte. Unſere älteſte Quelle für perſiſche Sprichwörter, wenn wir von den doch weſentlich anders gearteten Sprüchen der Pehlevi-Literatur abſehen, iſt wieder der vorher ſchon zitierte Abū Hilāl al-'Askarī, der in ſeiner Ǧamhara mehrfach auch perſiſche Sprichwörter zitiert (I 93, 20, II 10 u.; 78, 6; 96, 5; 118, 19; 142, 5; 176, 6; 209, 25) zweimal auch im urſprünglichen Wortlaut anführt (I 204, 36; II 217, 18). Recht groß iſt die Zahl der Sprichwörter, zu denen ſich europäiſche Parallelen nachweiſen ließen, obwohl ich mich auf die Sammlung v. REINSBERG-DÜRINGSFELDs und das ja leider Torſo gebliebene Werk J. HALLERs über die altſpaniſchen Sprichwörter beſchränken mußte. Über die Herkunft ſollen dieſe Parallelennachweiſe natürlich nichts ausſagen; auch hier mag in vielen Fällen die Quelle im Orient zu ſuchen ſein, wenn ſich das auch nur ſelten mit ſolcher Beſtimmtheit wird erweiſen laſſen, wie in dem in „Islam" 6, 298 beſprochenen Falle. Bei zwei Sprüchen (Nr. 209, 211) können wir allerdings wohl ſicher das Alte Teſtament als die letzte Quelle annehmen.

In der Umſchrift folge ich dem in der Keleti Szemle gebrauchten Syſtem: *w* gebrauche ich für das Wāw, *v* für das mit drei Punkten verſehene Fā' der arabiſchen Schrift, *ů* für „u oder o".

I.

1. *Ačiyliy är šäbük* (ſo!) *qarimas.*
   Im Wohlleben wird der Mann nicht ſchnell alt. I, 130, 4.
2. *Ayilda oylaq toysa ariqda oti önär.*
   Wenn das Zicklein auch in der Hürde geboren wird, wächſt ihm ſein Futter doch im Kanal. I, 63, 10.
3. *Ai tolun bolsa äligin imlämäs.*
   Wenn der Mond voll iſt, zeigt man nicht mit der Hand auf ihn. I, 78, 6; 241, 15; das Gegenteil bei ROEBUCK, A Collection of Proverbs in the Persian and Hindoestani Languages (Calcutta 1824) I, 366, Nr. 1947.
4. *Alim kič qalsa adaqlanur.*
   Wenn die Schuld lange bleibt, bekommt ſie Beine. I, 246, 15.
5. *Alp ärig javritma, iqilač arqasin jayritma.*
   Den Helden ſchwäche nicht, den Rücken des edlen Roſſes mache nicht wund (durch Laſten). I, 124, 9.
6. *Alp čärigdä, bilgä tirigdä.*
   Der Held (zeigt ſich) in der Schlachtreihe, der Weiſe in der Verſammlung. I, 325, 8.

7. *Alp jayïda, alčaq čoyïda.*
Der Held (zeigt ſich) im Kampf, der Beſonnene beim Zank. I, 44, 8.
8. *Alplar birlä urušma, bäklär birlä urušma.*
Mit Helden ſchlage dich nicht, mit Fürſten ſtreite nicht. I, 159, 17.
9. *Anasï tävlüg juvqa japar, oylï tätik quša qapar.*
Die Mutter ſchlau bäckt (die Kuchen) dünn, der Junge nicht dumm ſtiehlt ſie paarweiſe (von doppeltem Unglück). III, 25, 9.
10. *Anuq utru tutsa joqqa sanmas.*
Wenn (der Gaſt) das fertige (Eſſen) entgegennimmt, wird es nicht für nichts geachtet. I, 65, 11; II, 24, 80 mit *bariy* für *anuq*.
11. *Añagai* (ſo!) *irbäldi iš.*
Statt verbeſſert zu werden (K. „man wollte die Sache verbeſſern") wurde die Sache zerſägt (= verdorben). I, 207, 4.
12. *Arï qafčïtsa ïsrur.*
Wenn man die Bienen reizt, beißen ſie. II, 265, 7.
13. *Arpasïz at ašumaz, arqasïz alp čärig sïjumas.*
Ohne Gerſte kann das Roß (den Paß) nicht überſteigen, ohne Helfer der Held das Heer nicht beſiegen. I, 111, 12. Zur erſten Hälfte vgl. ROEBUCKs A Collection of Proverbs in the Persian and Hind. Languages (Calcutta 1824) I, 176 Nr. 611, wo das türk. kusal noch auf den Urſprung des Sprichworts hinweiſt.
14. *Arslan kökräsä, at aṭaqï tušalïr.*
Wenn der Löwe brüllt, verwickeln ſich (vor Zittern) die Füße des Pferdes. II, 116, 4.
15. *Arslan qarïsa, sïčyan ütin küṭäzür.*
Wenn der Löwe alt wird, lauert er am Mäuſeloch. III, 197, 6.
16. *At täküzliki*[1] *ai bolmas*
Die Bläſſe des Pferdes iſt kein Mond. I, 419, 1.
17. *Ata oylï atač toyar.*
Der Sohn des Vaters wird wie ein Väterchen geboren. II, 66, 12.
18. *Ata toni oyulqa jarasa, atasïn tilämäs.*
Wenn das Kleid des Vaters auf den Sohn übergeht, wünſcht er ſeinen Vater nicht mehr. III, 62, 7.
19. *Atan jüki aš bolsa, aṭqa az körünür.*
Wenn die Laſt des verſchnittenen Kamels Speiſe iſt, ſcheint es dem Hungrigen wenig. I, 72, 8.
20. *Avčï näčä al bilsä, aṭïy anča jol bilir.*
Wieviel Liſten der Jäger kennt, ſoviel Wege kennt der Bär. I, 61, 6.
21. *Ägir bolsa, är ölmäs.*
Wenn Kalmus da iſt, ſtirbt der Mann nicht. I, 54, 13.

[1] So! I 307,2 [unter toqïš) tüküz.

22. *Älig tutyiňča ot tut.*
Statt eine Bürgſchaft zu übernehmen, faſſ' lieber Feuer an. II, 235, 2.
23. *Ämgäk äkindä qalmas.*
Die Not bleibt nicht auf der Schulter. I, 100, 15.
24. *Äñdüz bolsa, at ölmäs.*
Wenn Alant da iſt, ſtirbt das Pferd nicht. I, 105, 3.
25. *Är oyli muñaämas, it oyli kölärmäs.*
Der Sohn eines (tüchtigen) Mannes kommt nicht in Not, das Junge des Hundes bekommt keine Kolik (wie ein Pferd). II, 69—70.
26. *Ärdämsizdän qut čärtilür.*
An dem Untüchtigen geht das Glück vorüber. II, 181, 8.
27. *Ärik irni jayliy, ärmägü baši qanliy.*
Die Lippe des tüchtigen Mannes iſt fett, der Kopf des Faulen blutig. I, 67, 14.
28. *Äriñängä älig qari büz üm tikämäs.*
Für den Junggeſellen reichen 50 Ellen Hoſenſtoff nicht. I, 106, 8.
29. *Ärkäč äti äm bolur, äčkü äti jil bolur.*
Bockfleiſch iſt Medizin, Ziegenfleiſch iſt Wind (gibt Blähungen). I, 87—88.
30. *Ärmägügä äšik art bolur.*
Für den faulen Mann iſt die Schwelle ein Paß. I, 45, 1.
31. *Ärmägügä bolit jük bolur.*
Für den Faulen iſt die Wolke eine Laſt. I, 123, 16.
32. *Ärsäk ärgä tägmäs, iväk ävgä tägmäs.*
Die Mannstolle kriegt keinen Mann, der Eilige kommt nicht nach Haus. I, 95, 10, vgl. Nr. 226.
33. *Äsändä iväk joq.*
Beim Geſunden gibt's keine Eile. I, 73, 11.
34. *Äšič ajur tübüm altun, qamič ajur män qaida män?*
Der Keſſel ſagt: „Mein Boden iſt Gold", der Löffel ſagt: „Wo bin ich?" I, 52, 16.
35. *Äšjäk ajur bašim bolsa, sundurida suv ičgäi män.*
Der Eſel ſagt: „Wenn mein Kopf (geſund) bleibt, werde ich aus dem Meere Waſſer trinken." I, 407—8.
36. *Avdäki buzayu öküz bolmas.*
Das Hauskalb wird kein Stier. I, 372, 6.
37. *Avlig todyursa közi jolqa bolur.*
Wenn der Wirt (den Gaſt) ſättigt, iſt deſſen Auge auf den Weg gerichtet. II, 139, 10.
38. *Baliq suvda közi taštin.*
Der Fiſch iſt im Waſſer, ſein Auge draußen. I, 316, 14.

39. *Bar baqïr joq altun.*
Es gibt Kupfer, aber kein Gold. I, 301, 7.

39a. *Barčïn jamayï barčïnqa, qarïš jamayï qarïšqa.*
Den Brokatfleck auf Brokat, den Wollfleck auf Wolle. III, 21, 6.

40. *Bilmiš jāk bilmādük kišidān*[1] *jig.*
Der Teufel, den man kennt, ist besser als der Mensch, den man nicht kennt. III, 120, 1.

41. *Bir tojïn bašï ayrïsa, qamuy tojïn bašï ayrïmas.*
Wenn ein Schamane Kopfweh hat, so haben doch nicht alle Schamanen deswegen Kopfweh. I, 230, 4; III, 127, 5.

41a. *Bor bolmadïb sirkā bolma.*
Ehe du nicht Wein gewesen, sei nicht Essig. III, 87, 2.

42. *Bošlaylansa buxsuqlanur.*
Wenn man sich unbedacht in eine Sache stürzt, werden einem die Hände an den Kopf gefesselt. II, 217, 3.

43. *Bütün ümlüg qanča qulsa olturur.*
Wer ganze Hosen hat, setzt sich, wo er will. I, 191, 13.

44. *Čaqsa tutnur, čalsa bilinür.*
Wenn man Feuer schlägt, fängt es; wenn man etwas hören läßt, wird es erfahren. II, 20, 14.

45. *Iš jarayïnda, sart asïyïnda.*
Die Sache bei ihrer Gelegenheit, der Kaufmann bei seinem Gewinn. III, 10, 3.

46. *It čaqïrï atqa tägir, at čaqïrï ïtqa tägmās.*
Ein blauäugiger Hund ist soviel wert wie ein Pferd, ein blauäugiges Pferd ist nicht soviel wert wie ein Hund. I, 303, 9.

47. *Ïtqa uvut atsa öldāñ jimās.*
Solange den Hund Scham trifft, frißt er die Schuhsohle nicht. I, 105, 12.

48. *Iklig tutruyï aq bolur.*
Das Testament des Kranken ist ein gutes Omen. I, 75, 11.

49. *Il qaldï, türu qalmas.*
Das Reich blieb, die Spur bleibt nicht. II, 21, 10.

50. *Im bilsā ār ölmās.*
Wenn der Mann die Parole kennt, kommt er nicht um. I, 42, 4.

51. *Iñān iñārsā botu bozlar.*
Wenn die Kamelin seufzt, brüllt das Junge. I, 109, 3.

52. *Ivāk siñāk sütgā tüšür.*
In der Eile fällt die Fliege in die Milch. II, 12, 14.

[1] Geschrieben *kisidā* mit Nunation, während sonst der Ablativ meist *dn* geschrieben wird; vielleicht ist also ursprünglich der Lokativ beabsichtigt, wie er auch Nr. 230 vor dem Komparativ steht, vgl. Bang, SBBA 1915, 624 ff, und ZDMG 70, 514. Zu den Verbalformen vgl. Kel. Sz. XVIII, 41 n2.

53. *Izlig bolsa ār öldimās, ičlig bolsa at jayrimas.*
Wenn der Mann beſchuht iſt, werden ſeine Füße nicht wund; wenn das Pferd eine Decke hat, wird ſein Rücken nicht wund. I, 96, 2.

54. *Jadaγ ati čaruq, kūči azuq.*
Des Fußgängers Roß iſt der Schuh, ſeine Kraft der Proviant. I, 318, 13.

55. *Jayiniñ ārsā kārāk* (? Text *kārāl*) *jondaqi tāgir.*
Wenn es dem Feinde gehört, muß man (es nehmen); ſein Pferdemiſt gilt (d. h. ſelbſt den Pferdemiſt, den man dem Feinde raubt, kann man noch zum Feueranmachen gebrauchen; ſo erklärt K.). III, 33, 11.

56. *Jaliñuq ürülmiš qap ol, ayzi jarlib alqinur.*
Der Menſch iſt ein aufgeblaſener Schlauch; wenn ſein Mund aufgeriſſen wird, entweicht der Wind. I, 169—70.

57. *Jaliñus qaz ötmās.*
Die einſame Gans ſchreit nicht. III, 284, 7.

58. *Jalqsa jāmā jay ādgü, köisā jāmā kün ādgü.*
Wenn es einem auch widerſteht, iſt das Fett doch gut; wenn ſie auch brennt, iſt die Sonne doch gut. III, 321, 9.

59. *Jaqadaqi jalyayali āligdāki ičyinur.*
Um das auf dem Kragen abzulecken, läßt er ſich das in der Hand entgehn. I, 214, 4; III, 226, 16.

60. *Jaš ot kōimās, jalavar* (Text *jalajar*) *ölmās.*
Naſſes Kraut brennt nicht, der Geſandte wird nicht getötet. III, 36, 2 (vgl. ROEBUCK I, 316, Nr. 1594).

61. *Jatniñ jayliy tiküsindān öznüñ qanliy juāruqi jig.*
Beſſer als der fette Biſſen des Fremden iſt die blutige Fauſt des Verwandten. III, 32, 7.

62. *Jazida böri ulisa, āvdā it bayri tartišur.*
Wenn in der Steppe der Wolf heult, tut zu Hauſe dem Hund das Herz weh. III, 192, 12.

63. *Jazidaqi sūvlin ādārgāli āvdāki taqayu ičyinma.*
Um den Faſan in der Steppe zu jagen, laß nicht das Huhn zu Haus entwiſchen. I, 372 3; dazu der Vers III, 8, 13: *bāk tut javaš taqayu sūvlin jazin ādārmā* Halte das zahme Huhn feſt und jage nicht den Faſan in die Steppe.

64. *Jazmas atim bolmas, jañilmas bilgā bolmas.*
Wer nicht (einmal) fehlt, iſt kein Schütze; wer nicht (einmal) irrt, iſt kein Weiſer. III, 45, 7; ähnliche Gedanken J R A S 1912, 216.

65. *Jazmas atim jaymur, jañilmas bilgā jañqu.*
Der Schütze, der nicht fehlt, iſt der Regen, der Weiſe, der nicht irrt, iſt das Echo. III, 280—81.

66. *Jiyač učina jil tägir, körgülüg kišigä söz kälir.*
Der Wind kommt zur Spitze des Baumes, das Wort zu dem schönen Menschen. I, 268, 14 (vgl. Nr. 82).

67. *Jilan jarbuzdin qačar, qanča barsa, jarbuz utru kälür.*
Die Schlange flieht vor dem Wiesel; wohin sie auch geht, kommt ihr das Wiesel entgegen. III, 30, 2.

68. *Jiparliy kä(?ü?)sürgüdin jipar kitsä, jiti qalir.*
Wenn auch der Moschus aus dem Moschussack weg ist, bleibt doch sein Geruch. III, 36, 14.

69. *Jiraq jir savin arqiš käldürür.*
Aus fernem Lande bringt die Karawane Kunde. I, 89, 14.

70. *Jir basruqi tay, budun basruqi bäk.*
Die Last der Erde ist der Berg, die Last des Volkes der Fürst. I, 388, 10[1].

71. *Jond bašin jularlab käñldi* (so?)
Leg dem Kopf des (geschlachteten) Pferdes ein Halfter an und dann iß ihn (damit es dir nicht noch davon läuft. So erklärt Käschgarï). III, 7, 10.

72. *Jurt kičük bolsa, aňut bädük ur.*
Wenn das Maß klein ist, mache den Becher groß. I, 86, 7.

73. *Jüvüšlüg kälin küdägü javaš bulur.*
Die Braut mit Mitgift findet den Bräutigam gefügig. III, 19, 5.

74. *Jüzgä körmä, ärdäm tilä.*
Sieh nicht aufs Gesicht, suche Bildung (Tugend). II, 8,1; III, 105, 4.

75. *Käduklüg ülimäs, küväčlig kürimäs.* [192, 17.
Wer Filz anhat, wird nicht naß; das Pferd mit Stangenzaum bockt nicht. III,

76. *Käñäšlig bilig üdräšür, käñässiz bilig obrašur.*
Wissen mit Rat nimmt zu, Wissen ohne Rat wird alt. I, 197, 14 (vgl. Nr. 80).

77. *Käriš jayri oyulqa qalir.*
Die Schwäche an der Schulter (des Pferdes) bleibt dem Jungen (erblich). I, 309, 4; 65, 7 (mit *ůluq* Achsel statt *kävis*).

78. *Kičik uluyqa turušmas, qiryui soñqurqa qarišmas.*
Der Kleine streitet nicht mit dem Großen, der Sperber läßt sich nicht mit dem Falken ein. II, 77, 2.

79. *Kim kür bolsa, küväz bolur.*
Wer stark ist, ist stolz. I, 273, 7.

80. *Kiñ ton obramas, käñäšlig bilig artamas.*
Ein weites Kleid wird nicht abgetragen, Wissen mit Rat verdirbt nicht. III, 265, 11 (vgl. Nr. 76).

81. *Kiši äti tiriglä tatir.*
Das Fleisch des Menschen wird bei Lebzeiten gegessen. III, 194, 1.

[1] Danach ist die Übersetzung der von Radloff WB, IV, 1575 zitierten Rabyuzi-Stelle zu verbessern.

82. *Köb sögütgä quš qonar, körgülüg kišigä söz kälir.*
Auf die weitverzweigte Weide ſetzen ſich die Vögel, zu dem ſchönen Menſchen kommt das Wort. I, 268, 11 (vgl. Nr. 66).

83. *Kök kördi, kärägü juṭti.*
Er erlebte Not, da lud er das Zelt auf den Rücken. I, 373, 10.

84. *Kök tämür kirü turmas.*
Das blaue Eiſen bleibt nicht unbearbeitet (d. h. wer von einer Sache getroffen wird, wird verwundet. K. vergleicht aber auch den Spruch der Qirqiz, Jabaqu, Qifčaq u.a., den ſie bei Abſchluß eines Vertrages über einem gezogenen Schwert ausſprachen: *bu kök kirsün, qizil čiqsun* „dies ſoll blau hineingehen, rot herauskommen", d. h. der Vertragsbrüchige ſoll mit dem Schwert getötet werden, ſo daß es rot in die Scheide zurückkehrt). I, 302, 3.

85. *Köni barir käjikni közindä aḍin bašï joq.*
Der gerade entgegenkommende Hirſch wird nur am Auge verwundet. III, 112, 7 (zu *baš* vgl. K. Sz. 18, 48 n. 1).

86. *Küč ildin kirsä törü tüñlüktin čïqar.*
Wenn das Unrecht vorn durch die Tür hereinkommt, geht das Recht oben zum Rauchloch hinaus. II, 16, 7 (mit *äldin*, vgl. aber I, 49, 14), III, 86, 9.

87. *Kümüš küngä ursa, altun aḍaqïn kälir.*
Wenn man das Silber der Sonne ausſetzt, kommt das Gold zu Fuß. I, 145, 4.

88. *Küngä baqsa, köz qamar.*
Wenn es in die Sonne blickt, wird das Auge geblendet. I, 285, 7.

89. *Küniniñ külinä tägü jayï.*
Sie iſt der Nebenfrau Feindin bis zu ihrer Aſche. III, 179, 3.

90. *Küz käligi jazïn bälgürär.*
Das Kommen des Herbſtes kündet ſich im Sommer an. II, 135, 11; III, 120, 9 (mit *jajïn bälgülüg*) vgl. ROEBUCK I, 264, Nr. 1264.

91. *Näčä mä obraq kätük ärsä, jaymurqa jarar.*
Wenn ein Kleid auch noch ſo alt iſt, für den Regen iſt es noch gut genug. III, 29, 8 (zu *mä* vgl. Kel. Sz. 18, 137).

92. *Obraq jasïqdïn tuzluy ja čïqar.*
Aus einem verſchliſſenen Bogenfutteral kommt (manchmal) ein guter Bogen heraus. III, 13, 7.

93. *Oylan išï iš bolmas, oylaq moñuzï sab bolmas.*
Des Knaben Arbeit iſt keine Arbeit, des Böckchens Horn wird kein Griff. III, 107, 4.

94. *Oylan suv tökär, uluy janï sïnur.*
Der Junge ſchüttet Waſſer aus, der Alte bricht ſich die Hüfte. II, 17, 12.

95. *Oylaq jiliksiz, oylan biligsiz.*
Das Böckchen iſt ohne Mark, der Junge ohne Verſtand. I, 108, 8.

96. *Ol kačïšni suv ilätti.*
Jene Furt hat das Wasser weggerissen. I, 308—9.

97. *Ortaq ärdän artuq almas.*
Der Genosse nimmt von dem Manne nicht mehr (als ihm zukommt bei der Teilung). I, 91, 11.

98. *Otayqa öpkäläb sügä sözlämädük.*
Da er der Zeltgenossenschaft zürnte, sprach er mit dem (ganzen) Heere nicht. III, 156, 17 (vgl. K. Sz. 18, 41, n. 2).

99. *Otuy ůdyuč birlä üčürmäs.*
Der Feuer löscht man nicht mit der Flamme. I, 155, 1.

100. *Öküngüči ümindä artatur.*
Der Prahler macht in die Hosen. I, 176, 9.

101. *Pušmas är boz quš tutar, ivmäs är örüñ quš tutar.*
Wenn der Mann sich nicht ärgert, nimmt er den grauen Falken, wenn er keine Eile hat, nimmt er den schönsten Falken. II, 11, 10.

102. *Qačiš bolsa qaja körmäs.*
Wenn Flucht einreißt, sieht man keinen Halt. I, 308, 6.

103. *Qadaš timiš qaimaduq, qadin timiš qaimiš.*
Man sagte: „Bruder", da kümmerte er sich nicht darum, man sagte: „Schwager", da kümmerte er sich darum. I, 338, 4; III, 186, 4 (vgl. K. Sz. 18, 41, n. 2).

104. *Qayun qarma bolsa, idisi ikki äligin tägir.*
Wenn die Melonen geplündert werden, greift der Besitzer mit beiden Händen zu. I, 344, 1.

105. *Qaynar öküz kačiksiz bolmas.*
Kein reißender Strom ist ohne Furt. I, 327, 4; III, 143, 15.

106. *Qalin qaz qulavuzsuz bolmas.*
Die vielen Gänse sind nicht ohne Führer. I, 403, 16.

107. *Qalin qulan čuf, asiz bolmas.*
Eine zahlreiche Wildpferdherde ist nicht ohne Führer. I, 355, 16.

108. *Qaliñ birsä qiz alyr, käräk bolsa qiz alir.*
Wenn man eine Morgengabe gibt, bekommt man eine Jungfrau, wenn man etwas braucht, bekommt man es teuer. III, 275, 2.

109. *Qañdaš quma urur, ikdiš örü tartar.*
Brüder von verschiedenen Müttern schlagen sich, Brüder von einer Mutter helfen einander. III, 282/3.

110. *Qara bolitiy jil ačar; urunč bilä il ačar. I. 296, 2. Var. Qalin bolitiy tübi sürär, qarañqu išiy urunč ačar III, 163.*
Die schwarze (dicke) Wolke öffnet (treibt fort) der Wind, mit Bestechung öffnet man das Reich (eine dunkle Sache öffnet Bestechung).

111. *Qara muñkälmägiñčä Qara Jalya käčmä.*
Solange die schwarze Not nicht kommt, geh nicht über (den Paß) Q. J. (zwischen Farγāna und dem Türkenlande). III, 25, 1.

112. *Qarya qarisin kim bilir, kiši alasin kim tapar?*
Wer kennt die Alten unter den Raben, wer findet den Sinn der Menschen? I, 356, 4.

113. *Qarya qazya ötkünsä buti sinur.*
Wenn der Rabe es der Gans gleich zu tun sucht, bricht er sich den Schenkel. I, 214/5 (vgl. das Bagdader Sprichwort bei Jahuda in Nöldeke-Festschr. I, 404, 19, hinduſt. bei Roebuck II, 344, Nr. 1147).

114. *Qi(?)l savi qalmas, qayil bayli jazilmas.*
Das Wort des Greisen bleibt nicht (unbeachtet), das Weidenband läßt sich nicht lösen. I, 342. 12.

115. *Qilič tatiqsa iš jünčir, är tatiqsa ät tunčir.*
Wenn das Schwert rostet, wird die Sache schwach; wenn der Mann verpersert, wird das Fleisch faul. II, 225, 2.

116. *Qilnu bilsä qizil kätär, jaranu bilsä jäšil kätär.*
Wenn sie zu koitieren versteht, hat sie rote (Seide) anzuziehen; wenn sie zu schmeicheln versteht, hat sie grüne anzuziehn. I, 331, 1; III, 16, 1.

117. *Qirq jilqa tägin bai čiyai tüzlinür.*
Bis zu 40 Jahren werden reich und arm gleich. I, 292, 9.

118. *Qiz birlä küräšmä, qisraq birlä jarišma.*
Mit einer Jungfrau ringe nicht, mit einem Hengst renne nicht um die Wette. I, 394, 2.

119. *Qorqmiš kišigä qoi bašï quš körünür.*
Dem furchtsamen Menschen scheint der Schafskopf doppelt. III, 91, 9.

120. *Quduyda suv bar, it burni tägmäs.*
Im Brunnen ist wohl Wasser, aber die Hundeschnauze reicht nicht so tief. I, 313, 5.

121. *Qul jayi it böri.*
Der Sklave bleibt ein Feind, der Hund ein Wolf. I, 282, 10.

122. *Qulaq äšitsä köñül bilir, köz körsä üdik kälir.*
Wenn das Ohr hört, versteht das Herz; wenn das Auge sieht, kommt die Sehnsucht. I, 182, 11.

123. *Qunaq bašï sääräki jig.*
Daß die Hirsenähre mit wenigen (aber großen) Körnern besetzt sei, ist besser. I, 321, 10.

124. *Qurmiš kiriš tükülmäs, uqruqun tay äkilmäs.*
Die eingespannte Sehne löst sich nicht, mit dem Lasso kann man den Berg nicht umlegen. III, 162, 1, vgl. Nr. 125, 143.

125. *Quruy jiyač ākilmās, qurmiš kiriš tükülmās.*
Trockenes Holz biegt sich nicht, die eingespannte Sehne löst sich nicht. I, 172, 2.

126. *Quš balasi qušinčiy it balasi oxšančiy.*
Der junge Vogel ist ein Scheusal, der junge Hund ein Spielzeug. III, 176, 1.

127. *Quš javuzi sayizyan, jiyač javuzi azyan, jir javuzi qazyan, budun javuzi Barsyan.*
Der schlechteste Vogel ist die Elster[1], der schlechteste Baum der Azyan (mit weißen und gelben rosenähnlichen Blüten und roten Früchten, der zwischen Weinstöcken gepflanzt wird; sein Holz ist zum Brennen untauglich, da es dabei zerspringt und Funken wirft) der schlechteste Boden der löcherige, das schlechteste Volk die B. I, 366, 15.

128. *Qut bālgüsi bilig.*
Das Zeichen des Glücks ist der Verstand. I, 358, 4.

129. *Qutsuz quduyqa kirsä qum jayar.*
Wenn der Pechvogel in den Brunnen kommt, regnet es Sand. I, 381, 12.

130. *Qůvi är quduyqa kirsä jil alir.*
Wenn der Pechvogel in den Brunnen kommt, packt ihn der Wind (*qůvi* ist ein Wort der Aryu). III, 171, 15.

131. *Qůzda qar āksümās, qoida jay āksümās.*
Auf der unbesonnten Seite des Berges nimmt der Schnee nicht ab, am Schafe nimmt das Fett nicht ab. I, 274, 2.

132. *Saqaq oχšar saqal bičar.*
Er schmeichelt dem Kinn und schneidet den Bart ab. II, 229, 2.

133. *Sart (niñ) azuqi ariy bolsa jol üzä (jolda) jir.*
Wenn der Proviant des Kaufmanns rein ist, ißt er ihn unterwegs. I, 64, 3; 286, 16.

134. *Savin sayraqqa tägir.*
Mit dem Worte kommt man zum Becher. I, 392, 2; vgl. Nr. 201.

135. *Sinamasa arsiqar, saqinmasa utsuqar.*
Wenn man nicht prüft, täuscht man sich; wenn man nicht überlegt, wird man besiegt. I, 205, 16.

136. [1]*Sögüt* [2]*süliñä* [3]*qadin* [4]*qasiña.*
Die Weide für ihren Saft, die Birke für ihre Rinde. I, 297, 14; III, 98, 5; 112, 2; 273, 7 (3, 4, 1, 2).

137. *Söküšüb urušur, otra ton titišür.*
Wenn man sich schimpft, schlägt man sich; dazwischen wird das Kleid zerrissen. II, 73, 5.

[1] Qut. Bil. 86, 25 und in dem Kirgisenliede in Radloffs Proben III, 16, 4, wird im Gegenteil die Elster wegen ihrer Keuschheit gepriesen.

138. *Sözgä sučünsä bulun barir.*
Wenn man ſich von ſüßen Worten betören läßt, wird man gefangen. II, 119, 3.

139. *Suburyanda* (s. l. s. Uigurica 58) *äv bolmas, toburyanda av bolmas.*
In den Heidengräbern gibt es keine Häuſer, in der Wüſte kein Wild. I, 425, 15.

140. *Suv ičürmäsgä* (*birmäsgä*) *süt bir.*
Dem, der dir kein Waſſer (zu trinken) gibt, gib Milch. I, 187, 14; III, 94, 3.

141. *Sündilač iši ärmäs örtkün täpmäk.*
Des Sperlings Sache iſt es nicht, die Ernte auszudreſchen. I, 433, 7.

142. *Süskän oqa täñri moñuz birmäs.*
Dem ſtößigen Rinde gibt Gott kein Horn. III, 269, 15.

143. *Tayiy uqruqin äkmäs, täñizni qaiyiqin bükmäs.*
Den Berg beugt man nicht mit einem Laſſo, das Meer ſperrt man nicht mit einem Kahn. I, 92, 15 (vgl. Nr. 124).

144. *Taiyan jükürgänin* (*II -gänni, III -gin*) *tilkü sävmäs.*
Den ſchnellen Windhund liebt der Fuchs nicht. II, 14, 9; III, 131, 15.

145. *Tajaq bilä taimas, tanuq sözün bütmäs.*
Mit dem Stabe gleitet man nicht aus, das Wort des Zeugen glaubt man nicht (ohne Beweis). III, 125, 1.

146. *Tamu qapuyin ačar tavar.*
(Selbſt) die Höllenpforte öffnet das Geld. III, 177, 8.

147. *Tatiy közrä, tikänig tübrä.*
Den Perſer (ſchlag) aufs Auge, den Dorn an der Wurzel. II, 224, 2.

148. *Tatsiz Türk bolmas, bašsiz börk bolmas.*
Ohne Perſer gibts keinen Türken, ohne Kopf keine Mütze. I, 292, 14; II, 224, 9.

149. *Tavyač Xaniñtorqusi tälim, täñlämädib bičmas.*
Der Kaiſer von China hat viel Seide, ſchneidet ſie aber auch nicht zu, ohne zu meſſen. I, 357, 6 (vgl. Kel. Sz. 18, 46).

150. *Taz at tavarči bolmas*
Der Schecke (im Arab. l. al-abraš) iſt kein guter Laſtträger. III, 110, 5.

151. *Taz käligi börkčigä.*
Wie der Kahle zum Mützenmacher kommt. I, 25, 10; II, 35, 4.

152. *Täkirmändä toymiš sičyan kök kökrägingä qorqmas.*
Die in der Mühle geborene Maus fürchtet ſich nicht, wenn es donnert. III, 210, 5.

153. *Tägmä kiši öz bolmas, jat jayuq tüz bolmas.*
Alle Menſchen ſind nicht wie du, der Fremde und der Verwandte ſind nicht gleich. I, 361, 2.

154. *Tälim sözüg oqsa bolmas, jälim qaja jiqsa bolmas.*
Viele Worte kann man nicht verſtehn, einen harten Felſen kann man nicht zerſtören. III, 15, 11.

155. *Tāñsizdā tākirmān turyursa jaraysizda jar barir.*
Wenn man die Mühle an einem falschen Ort baut, geht sie an falscher Stelle entzwei. III, 263, 1.

156. *Tašūk suvda bālgürär.*
Der Bruchleidende zeigt sich (als solcher) im Wasser. I, 324, 8.

157. *Tikmāginčā önmās, tilāmāginčā bulmas.*
Wenn man nicht pflanzt, wächst nichts; wenn man nicht sucht, findet man nichts. II, 18, 14; zur ersten Hälfte vgl. Roebuck I, 333, Nr. 1718.

158. *Tilkü öz (j)ingä ürsä ùauz bolur.*
Wenn der Fuchs seine eigene Höhle anbellt, wird er kräftig. I, 55, 9; III, 4, 8.

159. *Tivi*[1] *bādük ärsä, majaqi bādük ärmās.*
Wenn das Kamel auch groß ist, so ist doch sein Mist nicht groß. III, 125/6.

160. *Tivi jük kötürsä qamič jämä kötürür.*
Wenn das Kamel die Last trägt, kann es auch noch den Löffel tragen. II, 62, 7.

161. *Tivi münüb qoi ara jašmas.*
Wer auf ein Kamel steigt, kann sich nicht zwischen Schafen verstecken. III, 46, 1.

162. *Tolum anutsa qulan bulur; tolum unutsa bulun bolur.*
Wenn man die Waffe bereit hält, erbeutet man ein Wildpferd; wenn man die Waffe vergißt, wird man gefangen. I, 184, 16.

163. *Tojin tapuysaq, tāñri sävinčsiz.*
Der Schamane ist dienstefrig, aber Gott freut sich nicht. III, 278, 16.

164. *Tuqum bozub qudruqda bičāk sima.*
Nachdem du das Vieh geschlachtet, zerbrich das Messer nicht am Schwanz. I, 393, 4.

165. *Tünlä bolit ürtätsä ävlüg üri käldürmiščä bolur; tañda bolit örtänsä ävgä jayi kirmiščä bolur.*
Wenn die Wolke abends rot ist, so bedeutet das, daß die Hausfrau einen Sohn gebiert; wenn die Wolke morgens brennt, bedeutet das, daß der Feind ins Haus kommt. I, 212, 3.

166. *Tünlä jorub kündüz sävnür, kičikdä ätlänib ulyaau sävnür.*
Wer bei Nacht gewandert ist, freut sich bei Tage; wer jung gefreit, freut sich im im Alter. III, 62, 13, vgl. Nr. 231.

167. *Tütün qopursa išlanur.*
Wenn man Rauch macht, wird man geräuchert. II, 60, 5.

168. *Tütüšmäginčä tüzülmäs, tübirmäginčä ačilmas.*
Wenn man sich nicht streitet, versöhnt man sich nicht; wenn es nicht weht, wird es nicht heiter. II, 59, 11.

[1] So schreibt R. das Wort beständig; der Herausgeber will in den Nachträgen zum 3. Bande S. 336 dafür ständig täwä einsetzen, wohl kaum mit Recht.

169. *Tüzün birlä uruš, utun birlä üstärmä (tiräšmä).*
Kämpfe mit dem Vernünftigen, aber ſtreite nicht mit dem Frechen. I, 189/90; 347, 9.

170. *Uiyur jiyač uzun käs, tämür qiṣya käs.*
Uigure, ſchneide das Holz lang, das Eiſen kurz. II, 11, 2.

171. *Ula bolsa jol azmas, bilig bolsa söz jazmas.*
Wenn eine Anhöhe da iſt, verliert man den Weg nicht; wenn Wiſſen da iſt, irrt das Wort nicht. I, 85, 8.

172. *Uluyni uluylasa qut bulur.*
Wenn er den Großen ehrt, findet er Glück. I, 255, 14.

173. *Uma kälsä qut kälir.*
Wenn der Gaſt kommt, kommt das Glück. I, 85, 15.

174. *Umaiqa tapinsa oyul bulur.*
Wenn man die Nachgeburt verehrt, bekommt man einen Sohn. I, 111, 9 (Weiberaberglaube).

175. *Ůs üškürsä ölür.*
Wenn der Geier ſchreit, ſtirbt der Menſch. I, 195, 3.

176. *Usuqmišqa saqiy qamuysuv körünür.*
Dem Durſtigen ſcheint jede Luftſpiegelung Waſſer. I, 166, 4.

177. *Üri qopsa oyuš aqlišur, jayi kälsä imräm tapraśur.*
Wenn ſich Gebell erhebt, vereinigt ſich der Stamm; wenn der Feind kommt, ſammelt ſich das Volk. I, 82, 9.

178. *Xan ši bolsa qatun iši qalir.*
Wenn es eine Chansſache gibt, bleibt die Sache der Fürſtin unbeachtet. I, 343, 15.

II.

179. *Aš tatiyi tuz, juyrin jimäs.*
Der Geſchmack der Speiſe iſt das Salz, aber ſcheffelweiſe ißt man es nicht. III, 24, 2. Vgl. Vambéry, Čag. 48, Nr. 31, Wickerhauser 2, 2; Oyuz Xan in Diez Denkwürdigkeiten I, 203, 1902.

180. *Azuqluy aruq ärmäs.*
Der Mann mit Proviant wird nicht müde. I, 130/31. Vgl. Ljutsch, Kirg. Chreſt. (Taſchkent, 1883) 3, Nr. 5, Balint Nr. 15.

181. *Ändik uma ävligni ayirlar.*
(Selbſt) der dumme Gaſt ehrt den Hausherrn. I, 97, 6. Vgl. Megiser Nr. 156.

182. *Argä muñ tägir, tay säñiringä jil tägir.*
Den Mann trifft die Not, den Gipfel des Berges trifft der Sturm. III, 266, 9. Vgl. Wickerhauser 7, 5; Osman. Sprichwörter Nr. 286.

183. *Ätli tiriñaqli aʒirmas.*
Fleisch und Nagel trennen sich nicht. I, 155, 8. Vgl. Sart. Sprichw., ZDMG, 44, 208 ff., Nr. 71; Šināsī Nr. 33a.

184. *Bir tilkü tärisin ikilä soimas.*
Einem Fuchs zieht man das Fell nicht zweimal ab. III, 185, 13. Vgl. Radloff X 276, Nr. 105, Šināsī 102, 11.

185. *Boš nāñgä iäi bolmas.*
Die unbeaufsichtigte Sache hat keinen Herrn. I, 277, 4. Vgl. Šināsī 105, 12.

186. *Ìt isirmas, at tapmas timä.*
Sage nicht: Der Hund beißt nicht, das Pferd schlägt nicht aus. I, 156, 2; vgl. v. Le Coq Sprichw. aus Turfan Nr. 6.

187. *Jaγini ašaqlasa bašqa čiqar.*
Wenn man den Feind verachtet, kommt er einem über den Kopf. I, 256, 9. Radloff X 277, Nr. 116, 280, Nr. 203; Ljutsch 9, Nr. 187.

188. *Jaliñuq mäñgü tirilmäs, sinqa kirüb kirü janmas.*
Der Mensch lebt nicht ewig; wenn er ins Grab eingegangen ist, kehrt er nicht zurück. II, 148, 9. v. Le Coq Nr. 94.

189. *Jaliñuq oγli joqaʒur, äʒgü ati qalir.*
Des Menschen Sohn schwindet dahin, sein guter Name bleibt. III, 284, 13; vgl. Qutaḏyu Bilig 168, 21 b.

190. *Jilan kändü ägrisin bilmäs, tivi boinin ägri tir.*
Die Schlange kennt ihre eigene Krummheit nicht, sie nennt den Kamelhals krumm. I, 114, 4; v. Le Coq Nr. 52.

191. *Jiti bašliy jil bükä.*
Die siebenköpfige große Schlange. III, 172, 17; vgl. Wickerhauser 8, 12: *Jedi bašli eẓderha dir bu ǧihän, bir nefes kimseje vermez amän* „Eine siebenköpfige Schlange ist diese Welt; sie gibt niemandem einen Atemzug Pardon."

192. *Jitüklig anasi qojun ačar.*
Wer etwas verloren hat, öffnet den Busen seiner Mutter. III, 14, 1. Sart. Spr. Nr. 434.

193. *Kiši alasi ičtin, jilqi alasi taštin.*
Der Aussatz des Menschen ist innen, der des Tieres außen. I 85, 2. Taranči Radloff VI 1 N 2, Sart. Spr. N 421, kirg. Ljutsch 21 N 5, Čag. Spr. 56 N 92, Šināsī 150, 15, Osman. Spr. 213. (wo falsch a'lāsi).

194. *Kiši sözläšü, jilqi jidlašu.*
Die Menschen (erkennen sich) durch Unterredung, die Tiere durch Beriechen. III, 73, 9. Altai Radloff I, 2, 23. Sag. Radl. WB III, 828 f. v. *tanis*, Čag. Spr. 51, Nr. 56, Osman. Spr. 214.

195. *Kizlänčü kälindä.*
Das Geheimnis bei der Gattin. III, 184, 2; dagegen v. Le Coq Nr. 22.

196. *Kündä irük joq, bäkdä qijiq joq.*
Jn der Sonne gibt es keine Breſche, beim Fürſten keinen Wortbruch. I, 67, 5; vgl. Qut. Bil. 143, 20 b, wo zu überſetzen iſt: „Den Wortbrüchigen nenne nicht Fürſt".

197. *Öküz aṭaqi bolyinča bozayu bašï jig.*
Statt am Rinde der Fuß iſt es beſſer am Kalbe der Kopf zu ſein (beſſer klein und und unabhängig als groß und abhängig). I, 58, 9. Umgekehrt Radloff VII 398, Nr. 211.

198. *Qaz qopsa ördäk kölig ikänür.*
Wenn die Gans auffliegt, bemächtigt ſich die Ente des Sees. I, 95, 5[1]. Šinäsï 230, 16.

199. *Quruq qašuq ayizqa jaramas, quruy söz qulaqqa jaqïšmas.*
Ein trockener Löffel paßt nicht in den Mund, ein leeres Wort nicht dem Ohr. I, 320, 8. Altai. Radloff I, 2, Nr. 19.

200. *Tapu taš jarar taš bašiy jarar.*
Dienſt (Arbeit) ſpaltet den Stein, Stein ſpaltet den Kopf. III, 45, 1. Darauf ſcheint Qut. Bil. 134, 38 b: „Der Dienſt wird zuletzt dein Haupt zerſchmettern" anzuſpielen.

201. *Tilin tirkigä tägir.*
Mit der Sprache kommt man zum Tiſche. I, 358, 15. Šinäsï 162, 3; vgl. Nr. 134.

202. *Ütlüg jinčä jirdä qalmas.*
Die durchbohrte Perle bleibt nicht am Boden. III, 23, 1. Sart. Spr. Nr. 65; krim. Radloff VII, 395, Nr. 136; Šinäsï 154, 14; Oyuz Xan bei v. Diez Denkwürdigkeiten II, 310, Nr. 289.

III.

203. *Ač iväk toq tüläk.*
Der Hungrige iſt eilig, der Satte ruhig. I, 324, 14; vgl. al-Bāǧūrī, Kitāb amṯāl al-mutakallimīn min ʿawāmm al-Miṣrījīn (Kairo 1311), 33, 17; Tantavy, Traité de la langue vulgaire 114; Spitta Gramm. des arab. Vulgärdial. von Ägypten 177; Yahuda in Orient. Studien für Th. Nöldeke I, 403, Nr. 3; v. Reinsberg-Düringsfeld, Sprichwörter der germaniſchen und romaniſchen Sprachen (Leipzig1872) I, Nr. 778.

204. *Ač nä jimäs, toq nä timäs.*
Der Hungrige, was ißt er nicht, der Satte, was ſagt er nicht. I, 75, 5; Sart. Spr. Nr. 120; Čag. Spr. 54, Nr. 79; Maidānï (Kairo 1310) 1; 59, 6; v. Reinsberg-Düringsfeld I, Nr. 774.

[1] Käšγarï überſetzt merkwürdigerweiſe ſtets *ördäk* mit „Gans" und *qaz* mit „Ente".

205. *Adın kiši näñi näñ sanmas.*
Der Besitz eines Fremden wird nicht für Besitz gehalten. I, 91, 4 (vgl. Kel. Sz. 18, 136), v. Reinsberg-Dür. I, 491.

206. *Ayız jisä köz ujadur.*
Wenn der Mund ißt, schämt sich das Auge. I, 55, 16; vgl. Baumann, Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins 39, 162 Nr. 20 und dessen weitere Nachweise aus dem Neuarab.

207. *Alimči arslan, birimči sičyan.*
Der Gläubiger ist ein Löwe, der Schuldner eine Maus. I, 72, 4; vgl. v. Reinsberg-Dür. II, Nr. 335.

208. *Alin arslan tutar, küčin ojuq tutmas.*
Mit List fängt man einen Löwen, mit Gewalt fängt man keine Vogelscheuche. I, 77, 7; II, 232, 2 (mit *köskük* statt *ojuq*) III, 304, 7 (mit *sičyan* „Maus" statt *ojuq*). Vgl. alttürk. bei Thomsen JRAS 1912, 216; frg. c. d. (s. o. S. 51) krim. Radloff VII, 394, Nr. 105; osman. Wickerhauser Nr. 75; arab. Freytag, Arabum Proverbia III, 477, Nr. 2868.

209. *Atasi ačiy almila jisä oyliniñ tiši qamar.*
Wenn der Vater saure Äpfel ißt, werden die Zähne des Sohnes stumpf. II, 251, 10; III, 203, 16 (*atasi anasi; oyli qizi*) vgl. Jer. 31, 29; Ez. 18, 2; v. Le Coq Nr. 81; arab. Landberg, Proverbes et dictons Nr. LI, neusyr. Kampffmeyer Mitt. Sem. or. Spr. 8, 20, Nr. 88.

210. *Adgü är söñüki ärir, ati qalir.*
Des guten Mannes Knochen morschen, sein Name bleibt. III, 271, 16; osman. Merx 344; neupers. L. Warner, Centuria Proverbiorum pers. 24, Nr. L.

211. *Adgülükni suv adaqinda kämiš, bašinda tilä.*
Die Wohltat wirf auf den Grund des Wassers und suche sie auf der Oberfläche. II, 89, 14 nach Qohelet, 11, 1, vgl. Čag. Spr. 56, Nr. 95; krim. Radloff VII, 381, 2054; 391 Nr. 18; osman. Šinäsi 69, Wickerhauser 6, 15; Megiser 191; pers. Roebuck I, 375, Nr. 2013, neuarab. Baumann ZDPV 39, 163, Nr. 25 und dessen weitere Nachweise, dazu v. Diez Denkwürdigkeiten II, 462, Nr. 18; Socin, Arab. Sprichwörter und Redensarten (Tübingen 1878), Nr. 544; Bāǧūrī 40, 12; Weissbach, Beiträge zur Kunde des Irak.-Arab. I, 181, Nr. 147; neuaram. Bergsträsser Neuaram. Märchen u. a. Texte I, 49, 6, 50, 3 (vgl. Buhl, ZDPV 39, 129); vgl. Diez, Denkwürdigkeiten I, 106—116; II, 552—560, zitiert von Burdach, Goethe, Westöstlicher Diwan, Jub.-Ausgabe 5, 368 zu 57; vgl. auch F. Babinger, in Germ.-Rom. Monatsschrift 1913, 583.

212. *Amiklig urayut küsäkči bolur.*
Die säugende Frau hat Gelüste. I, 135; 15; vgl. die arab. Sprichwörter über die Gelüste der Schwangeren bei Maidāni I, 26, 8; ʿAskarī (am Rande des Maidāni) II, 245, 18.

213. *Ar sözi bir, ädär köki üč.*
Das Wort des Mannes ist eins, die Sattelbänder drei. II, 226, 8; vgl. arab. bei Tallqvist, Arab. Sprichwörter und Spiele (Helsingfors 1897) 61—62, v. Reinsberg-Dür. II, Nr. 703.

214. *Ärdäm baši til.*
Die Hauptsache der Bildung ist die Sprache. I, 98, 2; 281, 16; III, 97, 10. Arab. Al-Mufaḍḍal ibn Salama al-Fākhir ed. Storey (Leyden 1915) 178, 8; Maidānī I, 12; Freytag, Ar. Prov. III, 75, Nr. 429; 517, Nr. 3161; Alis 100 Sprüche ed. Fleischer, S. 7, Nr. 7.

215. *Bir qarya birlä qiš kälmäs.*
Mit einer Krähe kommt der Winter nicht. II, 22, 4; osman. Šināsī 98, 15; Kúnos Janua 5, Nr. 17; neuperš. Warner Cent. 20, Nr. 38; v. Reinsberg-Düringsfeld I, 377.

216. *Birin birin miñ bolur, tama tama köl bolur.*
Aus 1 und 1 wird 1000, Tropfen und Tropfen werden zum See. III, 266, 12. Turfan. v. Le Coq Nr. 63; Sart. Spr. Nr. 216; krim. Radloff VII, 395, Nr. 143; osman. Šināsī 149, 5; Merx Nr. 353; Osman. Spr. Nr. 295; arab. ʿAskarī I, 303, 23; Freytag, Ar. Prov. III, 415, Nr. 2486; liban. Mitt. Sem. or. Spr. 5, 49, 1; neuperš. Warner, Cent. 39; Roebuck I, 40, Nr. 305; v. Reinsberg-Dür. II, 481.

217. *Biš äräñäk tüz ärmäs.*
Die fünf Finger sind nicht gleich. I, 109, 15. Osman. Šināsī 92, 18; Merx 333; gagauš. Moschkoff bei Radloff X, 275, Nr. 69; neuperš. Huart, Gramm. pers. 133, 7; Roebuck I, 153, Nr. 530; hindust. eb. II, 243, Nr. 360; arab. Freytag, Ar. Prov. III, 272, Nr. 1624; Tantavy, Traité 125; Jewett, Ar. Prov. 240; Socin 204; malt. Vasalli 770, v. Reinsberg-Dür. I, 464.

218. *Boydai qatında sarqač* (s. l. nach I, 378, 17) *suvalur.*
Bei dem Weizen wird auch die Cichorie bewässert. III, 181, 14. Turfan v. Le Coq 10 (wohl zu übersetzen: Um das Weizens willen); Sart. Spr. Nr. 462; arab. Maidānī I, 80, 5; Tantavy 128; Spitta 91; Bāǧūrī 142, 9; v. Reinsberg-Dür. II, 518.

219. *Boldači buzayu öküz ara bälgülüg.*
Das Kalb, das (ein Stier) werden will, ist unter den Stieren deutlich zu sehn. I, 434, 14; v. Reinsberg-Dür. I, Nr. 671.

220. *Böri qošnisin jimäs.*
Der Wolf frißt seinen Nachbarn nicht. III, 166, 10; Osman. Šināsī 245, 7; v. Reinsberg-Dür. II, Nr. 685.

221. *Böriniñ ortaq qazyunuñ jiyač bašında* (*sol*)
Des Wolfes Genosse (ist der Rabe); des Raben (Beute) ist auf dem Gipfel des Baumes. I, 367, 6. Dazu vergleicht Kāšγarī das Sprichwort Maidānī II,

250, 3: „Er lauert in einem Loch und weidet die Mitte ab", das nach M. von Leuten gebraucht wird, die nur im Glück bei Freunden ausharren.

222. *Buzdan suv tamar.*
Aus dem Eise träufelt das Wasser II, 188, 7; vgl. v. Reinsberg-Dür., L Nr. 105.

223. *Čaχšaq üzä ot bolmas, čaqraq bilä uvut bolmas.*
Auf dem Geröll gibt's keine Pflanzen, bei dem Kahlen keine Scham I, 390, 12. Krim. Radloff VII, 399, Nr. 232; osman. Šināsī 282, 16. Osman. Spr. 245; neuarab. Socin 17.

224. *Ikki buyra ikäšür, otra kügägün jančilur.*
Zwei Hengste streiten sich, dazwischen wird die Fliege zerquetscht. I, 164, 1; II, 230, 2. Sart. Spr. Nr. 159; kirgis. Ljutsch 24, Nr. 72; neusyr. Maclean Grammar of the Dialects of Vernacular Syriac (Cambridge 1895) 355, 96; vgl. die indische Erzählung bei Pischel ZDMG 47, 87; hindust. Roebuck IV, 160, Nr. 962

225. *Iki qočuñar bašï bir äšäčtä pišmäs.*
Zwei Hammelköpfe lassen sich nicht in einem Topfe kochen. III, 282, 10. Sart. Spr. Nr. 158; kirgis. Ljutsch 24, Nr. 71; vgl. krim. Radloff VII, 391, Nr. 28; osman. Šināsī 66, 4; neuarab. Socin Nr. 39, 401; Landberg CXXXI, Singer-Littmann, Arab. Prov. (Kairo 1913) 39; Meissner, MSOS IV, 2, 153, 22, Roebuck I, 12, Nr. 79; v. Reinsberg-Dür. II, 755.

226. *Ivāk ävgä tägmäs.*
Der Eilige kommt nicht nach Hause. II, 17, 17 (vgl. Nr. 32); osman. Šināsī 214; Osman. Spr. Nr. 314; arab. Quṭāmī (ed. Barth) 1, 9; Maidānī I, 198, 10; ʿAskarī I, 313, 3; II, 118, 11, der ebenda 19 auch ein pers. Sprichwort zitiert; v. Reinsberg-Dür. I, 341; Haller, Altspan. Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit vor Cervantes (Regensburg 1883) I, 236, Nr. 213.

227. *Jaliñuq oylï munsuz bolmas.*
Des Menschen Sohn ist nicht ohne Fehler III, 103, 1; osm. Šināsī 55, 16 arab. Diez Denkwürdigkeiten II, 463, Nr. 20.

228. *Javlaq tilliy bikdän kärü jaliñus tul jig.*
Besser einsame Witwe sein als bei einem scheltenden Gatten III, 97, 5. Arab. Freytag, Ar. Prov.. III, 535, Nr. 3216; Bāǧūrī 60, 13.

229. *Jazïn qatïylansa qïšïn sävnür.*
Wenn man sich im Sommer anstrengt, freut man sich im Winter. III, 119, 4. Arab. ʿAskarī II, 152, 6; Tria opuscula auctore Al-Djahiz ed. G. van Vloten (Lugd. Bat. 1903), 42, 8.

230. *Juyurqanda artuq adaq kösülsä üšijür.*
Wenn man den Fuß über die Decke hinausstreckt, friert man. II, 109, 2. Osman. Šināsī 257 u. 324, 14; neuperş. Roebuck I, 126, Nr. 378, 147, 498; Huart, Gramm. 133, 3; Beck, Neuperş. Konversationsgramm. 210, 11 (vgl. auch

Waṭwāṭs Anſpielung in ſeinem Komm. zu ʿAlīs 100 Sprüchen ed. Fleiſcher 7, 2); arab. Freytag Ar. Pr. III, 308, Nr. 1855; Baumann ZDPV 39, Nr. 475 und deſſen Nachweiſe, Fischer, marokk. Spr. Nr. 54; neuſyr. Maclean Grammar 384, Nr. 88; hinduſt. Roebuck II, 62, Nr. 397; v. Reinsberg-Dür. II, 402.

231. *Kičikdä qatïylansa ulyadu sävnür.*
Wenn man ſich in der Jugend anſtrengt, freut man ſich im Alter II, 213, 14 (vgl. Nr. 166); v. Reinsberg-Dür. I, 849.

232. *Kökkä sayursa jüzgä tüšür.*
Wenn man gen Himmel ſpuckt, fällt es einem ins Geſicht I 67, 4; III, 96, 12 (*sudsa*) 324, 10 (ebenſo). Turfan v. Le Coq Nr. 96; osman. Šināsī 170, 5; Osman. Spr. 170, 5; neuſyr. MSOS 10, 200, 14; perſ. Roebuck I, 165, Nr. 615; hinduſt. eb. II, 203, Nr. 87; griech. *ἐς οὐρανὸν πτύειϛ* bei Haller I, 473, Nr. 371.

233. *Közdän jïrasa könüldän jämä jïrar.*
Wenn es dem Auge fern iſt, iſt es auch dem Herzen fern. III, 271, 3. Osman. Šināsī 269, 15; Merx Nr. 267; Kúnos Janua 7, Nr. 84; Oyuz Xan in Diez Denkwürdigkeiten von Aſien I, 199, Nr. 158; arab. Freytag, Ar. Prov. III, 385 Nr. 2298; Bāġūrī 25, 19; perſ. Roebuck I, 4, Nr. 21, 60, Nr. 462, 83, Nr. 104; v. Reinsberg Dür. I, 126, Haller I, 210, Nr. 188.

234. *Kül ürgünčä köz ürsä jig.*
Statt in die Aſche iſt es beſſer in die Glut zu blaſen. I, 283, 1. Arab. ʿAskarī II, 234, 23; Ibr. Sarkīs, ad Durra aljatīma fi'l Amṯāl alqadīma (Beirut 1871) 122, Nr. 188.

235. *Küzägü uzun bolsa älig köimäs.*
Wenn der Schürhaken lang iſt, verbrennt man ſich die Hand nicht. I, 373, 13; Sart. Spr. Nr. 127; Arab. Freytag Ar. Pr. III, 96, Nr. 578.

236. *Muš jaqrïqa tägišmäs, ajur: kiši nämi jarašmas.*
Die Maus kann nicht an den am Pflock hängenden Speck kommen, da ſagt ſie: die Habe des Menſchen paßt mir nicht. II, 85, 5. Sart. Spr. Nr. 281. Osman. Šināsī 251, 12; Osman. Spr. Nr. 385; Wickerhauser 7, Nr. 18; arab. Maidānī I, 326, 24; Socin Nr. 121, Burckhardt, Arabic Proverbs (2. ed. London 1875) Nr. 654, neuſyr. Maclean, Gramm. 356, 102; v. Reinsberg-Dür. II, 473.

237. *Muš oylï mujau toyar.*
Das Katzenjunge wird miauend geboren. II. 13, 9. Arab. Maidānī II, 141, 10; v. Reinsberg-Dür. I, 879.

238. *Näčä munduz ärsä äs* (Text *iš*) *ädgü, näčä ägri ärsä jol ädgü.*
Wenn der Gefährte auch noch ſo dumm iſt, iſt es beſſer als allein zu ſein; wenn der Weg auch noch ſo krumm iſt, iſt es beſſer als gar kein Weg. I, 382, 4. Vgl. Böhtlingk, ind. Sprüche I, 420.

239. *Nǎčā jitik bičāk ärsā öz sabiŋ jonumas.*
Wenn das Meſſer auch noch ſo ſcharf iſt, kann es doch ſeinen eigenen Griff nicht ſchneiden. I, 322, 1. v. Le Coq 99; Šināsī 238; 15; Wickerhauser 4, 13; Osman. Spr. 135; Kúnos Janua 5, Nr. 21; perſ. Roebuck I, 323, Nr. 1647; arab. v. Diez Denkwürdigkeiten II, 462, Nr. 16.

240. *Ot tisā aγiz köimās.*
Wenn man auch Feuer ſagt, verbrennt der Mund noch nicht. I, 46, 1. Arab. Freytag Ar. Prov. III, 424, Nr. 2548; Baumann ZDPV 39, Nr. 209; perſ. Roebuck I, 2, Nr. 9, 139, Nr. 456; hinduſt. eb. 203, Nr. 92.

241. *Ot tütünsüz bolmas, jigit jazuqsuz bolmas.*
Kein Feuer ohne Rauch, kein Jüngling ohne Sünde. I, 335, 11; III, 13, 3. Arab. Baumann, Nr. 546.

242. *Öt kǎčār, kiši tuimas; jaliñuq oγli mäñgü qalmas.*
Die Zeit vergeht, ohne daß der Menſch es merkt; des Menſchen Sohn lebt nicht ewig. I, 46, 15; v. Reinsberg-Dür. II, 729.

243. *Öälāk qaritmišqa boduγ talqimas.*
Wen die Zeit grau gemacht hat, den ſchändet die Farbe nicht. II, 245, 10. Arab. Freytag, Ar. Pr. III, Nr. 2204; Jewett 78, entſtellt Burckhardt Nr. 352.

244. *Öküš sävinč bolsa qatiγ oχsunur.*
Wenn viel Freude iſt, wird man ſchwer bekümmert. III, 276, 9. Osman. Šināsī 134, 8; v. Reinsberg-Dür. I, 493.

245. *Öldǎči sičγan muš tašaqi(n) qašir.*
Wenn die Maus ſterben ſoll, kratzt ſie die Hoden der Katze. I. 366, 6; III, 200, 8. Käschgharī vergleicht ſchon das arab. Sprichwort, „wie einer der das Meſſer ſuchte“, über deſſen indiſche und griechiſche Parallelen vgl. ZDMG 46, 737.

246. *Öz köz ir qišlaγ.*
Das eigene Auge iſt wie die Sonnenſeite als Winterquartier. I, 387, 5; vgl. v. Reinsberg-Dür. I, 712—13.

247. *Qaniγ qan bilä jumas.*
Blut wäſcht man nicht mit Blut ab. III, 49, 7; 117, 17. Osman. Šināsī 232, 9; Merx 221; Wickerhauser 7, Nr. 14; perſ. Roebuck I, 213, Nr. 927; arab. Freytag Ar. Prov. II, 940; Socin 195.

248. *Qariγ öküz palduqa*[1] *qorqmas.*
Der alte Ochſe fürchtet ſich nicht vor dem Beile. III, 311, 12. Osman. Wickerhauser 7, 16; Osm. Spr. 354; arab. Maidānī I, 80, 19.

249. *Qiš qonuqiγ ot.*
Die Winterbewirtung iſt Feuer. I, 278, 7; Osman. Šināsī 7, 6; Kúnos Janua 6, Nr. 31; arab. Freytag, Ar. Prov. III, 519, Nr. 3118; Landberg Nr. XCVIII.

[1] Dies Wort, deſſen Leſung mit dem Herausgeber nicht angezweifelt zu werden braucht, gehört mit osman. balta (Radloff IV 1501) wohl zu aſſ. pilaqqu, ſt. paraçu, gr. πελεκύς.

250. *Qiz kiši savi joriyli bolmas.*
Der Ruhm des Geizigen wandert nicht. I, 274, 12. Arab. Maidānī II, 133, 7.

251. *Qulan quduyqa tüssä, qurbaqa aiyir bolur.*
Wenn der Wildeſel in den Brunnen fällt, wird der Froſch zum Hengſte. III, 87, 17. Sart. Spr. Nr. 288; kirgis. Ljutsch 9, Nr. 182. Kāschgharī vergleicht das arab. Spr.: „Bei uns zu Lande ſpielt ſich der Weih als Geier auf", ſ. ʿAskarī I, 163, 19; Maidānī I, 7, 15; Qālī, Amālī I, 186, 20.

252. *Qurtya büdik bilmäs, jirim tar tir.*
Die Alte kann nicht tanzen; ſie ſagt: Der Platz iſt mir zu eng. III, 195, 4. Osman. Spr. Nr. 163; Wickerhauser 3, 16; arab. Bāǧūrī 118, 20; perſ. Roebuck I, 246 Nr. 1143; hinduſt. eb. II, 176, Nr. 1059.

253. *Quš qilič qinqa siymas.*
Ein paar Schwerter paſſen nicht in eine Scheide. I, 299, 16; ʿOsman. Šināsī 67, 3; Kúnos 45, 2; arab. ʿAskarī II, 271, 4; Maidānī II, 120, 26; perſ. Roebuck I, 26, Nr. 192.

254. *Quš tuzaqqa mäñ üčün ilinur.*
Der Vogel bleibt nur der Lockſpeiſe wegen in der Falle hängen. III, 265, 16. Arab. Burton & Drake, Unexplored Syria (London 1872) I, 274, Nr. 58.

255. *Qutluyqa quša jayar.*
Für den Glücklichen regnet es doppelt. II, 146, 6; v. Reinsberg-Dür. I, Nr. 608; Haller I, 348, Nr. 288.

256. *Sabanda sandariš bolsa, örtükündä irtäš bolmas.*
Wenn beim Pflügen Streit iſt, iſt beim Ernten kein Zank I, 337, 10; II, 168, 16; III, 308, 1. Krim. Radloff VII, 403, Nr. 335. Arab. Tallqvist Nr. 81; Harfouch Le Drogman Arabe (Beyrouth 1894) Nr. 339; Bāǧūrī 33, 12; in abweichender, den Sinn verändernder Faſſung bei Burton & Drake I, 278, Nr. 84; Jewett 117.

257. *Sačiratyudin qorqmiš quš qirq jil adri jiyač üzä qonmas.*
Der Vogel, der ſich vor der Gabelfalle fürchtet, ſetzt ſich 40 Jahre lang auf keinen gegabelten Baum. II, 266/7. Arab. Freytag Ar. Prov. III, 702, Nr. 3475; Tantavy 116, 4; Socin 172.

258. *Suv körmäginčä ätük tartma.*
Wenn du nicht das Waſſer ſiehſt, zieh die Schuh nicht aus, III, 314, 15. Altai. Radl. I, 4 Nr. 48; Taranči eb. VI, 13, Nr. 33; turf. v. Le Coq Nr. 141; Merx Nr. 78; Osm. Spr. Nr. 63; perſ. Roebuck, I, 13, Nr. 9, 71 Nr. 26; 182, Nr. 731.

259. *Tay tayqa qavušmas, kiši kišigä qavušur.*
Der Berg kommt nicht zum Berge, aber der Menſch kommt zum Menſchen. II, 83, 4; III, 113, 11. Sart. Spr. Nr. 89. Osman. Spr. 237. Šināsī 201, 1; Merx Nr. 149; arab. Diez Denkwürdigkeiten II, 463, Nr. 21, Socin Nr. 87, Jewett 167; v. Reinsberg-Dür. I, 173.

260. *Tai atatsa at tinur, oyul ärädsä ata tinur.*
Wenn das Füllen Roß wird, ruht das Roß; wenn der Junge Mann wird, ruht der Vater. I, 178, 16. Arab. Socin 527—28.

261. *Tašiy isrumasa öpmiš käräk.*
Wenn man den Stein nicht beißen kann, muß man ihn küſſen. I, 143, 14. Perſiſch in Vullers Lex. Pers. 862 b, 5, Roebuck I, 33, Nr. 252; arab. Freytag, Ar. Prov. III, 550, Nr. 3307, Tantavy 112, 2. Bāǧūrī 29, 23, Singer-Littmann 24,; Burton-Drake I, 277, Nr. 74; Landberg Nr. XIV, Socin 140; hinduſt. Roebuck II, 238, Nr. 327.

262. *Täzäk qarda jatmas, ädgü isiz qatmas.*
Der Miſt bleibt nicht im Schnee, der Gute und der Schlechte miſchen ſich nicht. I, 323—24. Arab. Freytag, Ar. Prov. III, 173, Nr. 1051.

263. *Tirik äsän bolsa tañöküš körür.*
Wenn man lebt und geſund iſt, ſieht man viele Wunder. I, 60, 2; arab. Mufaḍḍal, al-Fākḥir 52, 13, Maidānī I, 38,8.

264. *Tivi silkinsä äšäkkä jük čiqar.*
Wenn das Kamel ſie abſchüttelt, kommt die Laſt auf den Eſel. II, 194, 16. Arab. Bāǧūrī 58, 7, Burckhardt Nr. 17.

Nachtrag.

Nach Abſchluß vorſtehender Arbeit teilte mir Herr Dr. Br. Schindler in Leipzig eine Reihe von oſtaſiatiſchen Parallelen aus den mir nicht zugänglichen Werken: Bruno Navarra, Chineſiſche Sinnſprüche, Heidelberg 1904 und Ehrmann, Die Sprichwörter und bildlichen Ausdrücke der japaniſchen Sprache, Tokyo 1897 (Supplement der Mitteilungen der Deutſchen Geſellſchaft für Natur- und Völkerkunde Oſtaſiens) freundlichſt mit. Die ſchlagendſten dieſer Parallelen, in denen Gedanke und Ausdruck zuſammentreffen, gebe ich im folgenden wieder unter Verweis auf die Nummern der nach den Anfangsbuchſtaben der Verfaſſernamen zitierten beiden Werke; von beſonderem Intereſſe iſt, daß dadurch mehrere Nummern der erſten Gruppe auch außerhalb Turkeſtans nachgewieſen werden. Nr. 13 = N 70; 22 = N 11, E 3567; 32 = N 22; 45 = N 32, E 2710; 48 = E 3599; 59 = N 46, E 2797, 3499; 74 = E 1882, 3196, 3223; 75 = N 30, 34; 84 = N 9; 86 = E 1993; 88 = N 27, 31; 90 = E 864; 91 = E 2480; 107 = E 210; 110 = N 14, 18; 112 = N 31; 113 = E 3177; 132 = E 2391; 143 = N 52, E 3521/2, 2394; 146 = N 15, 11, E 800, 1034, 3465/6; 160 = E 2263; 181 = N 12; 187 = E 2737, 2868; 188 = E 2384, 3324; 189 = N 18, 57, E 692, 3089; 190 = N 36, E 2412 (1830, 2513); 197 = N 60, E 1280, 2152, 3255; 204 = N 51, E 3192/3, 657, 1455; 207 = N 68; 210 = N 57, E 3098; 213 = E 200; 215 = N 17, E 2918; 216 = N 37, E 950, 1298; 217 = N 9; 219 = N 66; 226 = N 22, E 968; 232 = E 3000; 233 = E 2415; 237 = N 28, 70; 238 = E 24; 244 = N 31, 56, E 2916, 2388; 247 = E 215; 255 = N 15, 26, 32; 257 = N 31, E 610; 263 = N 25.

Der gegenwärtige Stand des Tocharerproblems. Von S. Feist.

Nachdem im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts die ersten Reste von Manuskripten aus Zentralasien nach Europa und Indien geschickt worden und im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts durch die systematischen Forschungen von AUREL STEIN, GRÜNWEDEL und LE COQ, PELLIOT und andern Gelehrten Handschriftenreste aus verschiedenen Teilen Ostturkestans in größerer Menge in die europäischen Museen gelangt waren, hat man bald gesehen, daß sich in diesen Funden mehrere bisher unbekannte oder nur mangelhaft bekannte Sprachen Zentralasiens erhalten haben. Außer dem Alttürkischen (Uigurischen), Mongolischen, Indischen, iranischen Mundarten, dem Nordarischen (Sakischen), Syrischen und Chinesischen tritt uns in zwei dialektischen Färbungen in Manuskriptfunden aus der Gegend von Turfan (Chotscho), Kutscha, Duldur-Aqur und Tun-huang die von E. LEUMANN anfangs mit I bezeichnete Sprache entgegen, in der E. SIEG und W. SIEGLING indogermanische Züge entdeckt haben[1]. Nach einer in zwei uigurischen Kolophonen erhaltenen Notiz hat F. W. K. MÜLLER diese Sprache das „Tocharische" genannt[2]. Es heißt in zwei Kolophonen der Maitreya-samiti (Maitrisimit), daß die Schrift aus der indischen (änätkäk, im anderen Kolophon kuišan, küšän) Sprache in die tocharische (τοχρι) Sprache und von dieser in das Türkische übersetzt sei. Mit der Auffindung dieses Namens hatte man den Anschluß an die Überlieferung klassischer Schriftsteller erlangt. Zuerst taucht der Name der „Tocharer" bei STRABO, Buch 11, Kapitel 8, S. 511 auf, wo unter den Nomadenvölkern, die das griechisch-baktrische Reich zertrümmerten, neben den *Ἄσιοι* und *Πασιανοί* usw. auch die *Τόχαροι* genannt werden. Ferner finden sie sich in den Auszügen des Justinus aus den philippischen Geschichten des Trogus Pompejus, Kapitel 41 erwähnt, wo uns mitgeteilt wird, daß unter den Skythen auch die Asiani, reges Thogarorum behandelt wurden. Noch andere lateinische und griechische Schriftsteller erwähnen den Namen gleichfalls. HERODOT freilich, der uns viel von den Skythen zu berichten weiß und deren persischen Namen „Saken" (Buch VII 64) erwähnt, kennt die Tocharer noch nicht. Entweder sind sie also erst nach seiner Zeit in den Gesichtskreis der Griechen getreten oder, was auch denkbar ist, sie trugen vorher einen andern Namen. Wir fragen uns also: Woher ist dieses Volk, das uns vom 2. Jahrhundert v. Chr. an bis gegen Ende des ersten Jahrtausends n. Chr. in verschiedenen Gegenden Mittelasiens teils erobernd, teils wandernd, teils unterworfen, zuweilen

[1] Tocharisch, die Sprache der Indoskythen. Sitz.-Ber. Berl. Akad. der Wiss. 1908, 915 ff.

[2] Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens. Sitz.-Ber. Berl. Akad. der Wiss. 1907, 958 ff.

Ausschnitt aus einem Wandgemälde des Tempels IX, Bäzäklik bei Murtuq in der Oase von Turfan. Im Museum für Völkerkunde zu Berlin.

UNIV. OF MICH.

auch fest ansässig entgegentritt, ursprünglich gekommen? Ist die Zuweisung der „tocharisch" genannten Sprachreste an das historisch beglaubigte Volk der Tocharer berechtigt? Ist der Kern dieses Volkes immer der gleiche geblieben oder hat es, wie aus dem zerrütteten Zustand und dem mannigfach gemischten Wort- und Formenschatz der Sprache zu schließen ist, auf seinen zahlreichen Irrfahrten fremde Bestandteile in sich aufgenommen?

Was zunächst den von F. W. K. MÜLLER der neu aufgefundenen Sprache beigelegten Namen „Tocharisch" betrifft, so ist die Berechtigung zu dieser Namengebung nicht allerseits anerkannt worden. Sehr bald nach der Veröffentlichung der ersten Ergebnisse der Untersuchung der „tocharischen" Sprachreste durch E. SIEG und W. SIEGLING erhob A. VON STAEL-HOLSTEIN[1] Einspruch gegen die von F. W. K. MÜLLER vorgeschlagene und von den beiden genannten Gelehrten angenommene Benennung der neuen Sprache und behauptete, daß diese Bezeichnung vielmehr der im Süden Ostturkestans in der Gegend von Khotan beheimateten Sprache II E. LEUMANNS zukomme, die dieser später als „Nordarisch" kennzeichnete. Nun wissen wir freilich aus dem Si-jü-ki, dem Reisebericht des chinesischen Pilgers HÜEN-TSANG, der im 7. Jahrhundert eine Fahrt nach Ostturkestan ausführte, daß er 600 Li östlich von Khotan in der Gegend von Endere auf Trümmer von Städten gestoßen sei, die ihm als die Reste des (alten) Tocharerreiches bezeichnet wurden. Aber dieses alte Tocharerreich ist untergegangen, ohne uns weitere geschichtliche Nachrichten oder sprachliche Überreste seines Daseins zu hinterlassen. Die Manuskripte in der von LEUMANN „Nordarisch" benannten, in Wirklichkeit dem Iranischen zugehörigen Sprache stammen übrigens auch nicht aus der Gegend dieses alten Tocharerreichs, sondern sind weiter westlich in der Gegend von Khotan aufgefunden worden und gehören höchstwahrscheinlich, wie H. LÜDERS nachgewiesen hat[2], den Śakas an, die im Nordwesten Indiens in den ersten Jahrhunderten n. Chr. ihr Reich aufgerichtet hatten[3]. E. LEUMANN hatte schon vorher für das „Tocharische" den Namen „Kaschgarisch" vorgeschlagen, da viele Manuskriptreste, wenigstens des Dialekts A, aus der Gegend der heutigen Stadt Kaschgar stammen; doch könnte die Annahme dieser Benennung zu Verwechslungen mit der türkischen Mundart der heutigen Bewohner Kaschgars führen und hat daher keinen Beifall gefunden. Auch der Vorschlag von E. SMITH[4], die Sprache I als „Schulesprache" nach einem von ihm mißverstandenen, angeblichen chinesischen Namen dieses Landes

[1] Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg 1908, p. 1367 ff.

[2] Sitz.-Ber. der Berl. Ak. der Wissensch. 1913, 406 ff.

[3] Verteidigt wurde A. v. STAEL-HOLSTEIN von STEN KONOW in der Festschrift für VILHELM THOMSEN Leipzig 1912, 96 f. Die Tocharer, die Tukhāras der indischen, Tu-ho-lo der chinesischen Überlieferung, seien identisch mit den Kušāṇas und ihre iranische Sprache (= E. LEUMANNS Nordarisch) müsse „tocharisch" benannt werden. Andere Namen für sie seien: chines. Ta-ha, Ta-hia = gr. Δάαι, lat. Dahae, das häufig synonym mit Σάκαι gebraucht werde.

[4] „Tocharisch", Die neuentdeckte indogermanische Sprache Mittelasiens. Videnskaps-Selskabets Skrifter. Hist.-Filos. Klasse 1910. Kristiania, Nr. 5, S. 5.

zu kennzeichnen, hat keinen Beifall gefunden[1]. Der Kampf um die richtige Benennung der neu entdeckten Sprache ging weiter, bis F. W. K. MÜLLER und E. SIEG im Jahre 1916 in einer neuen Untersuchung, in der die genaue Übereinstimmung des uigurischen und tocharischen Textes verschiedener in beiden Sprachen erhaltener Abschnitte der Maitreyasamiti (Maitrisimit) nachgewiesen wurde, gezeigt haben, daß rein tocharische und Sanskrit-Wörter in tocharisch entstellter Lautform ins Uigurische übernommen worden sind[2]. Die Toχrisprache, das Tocharische, ist also die Übergangssprache der indischen literarischen Werke der Buddhareligion ins Uigurische gewesen und vom Dialekt A wenigstens können wir mit Sicherheit sagen, daß die Uiguren ihm den Namen „tocharisch" beilegten[3]. Auf diesen Nachweis hin hat auch STEN KONOW seinen Einspruch fallen gelassen[4] und anerkannt, daß die neuentdeckte indogermanische Sprache aus dem Nordosten Chinesisch-Turkestans in der Tat als das „Tocharische" bezeichnet werden darf. Freilich wies er darauf hin, daß sich die Bezeichnung Tocharisch (toχri) bei den Uiguren nicht mit der entsprechenden Bezeichnung bei den um viele Jahrhunderte älteren klassischen Schriftstellern zu decken braucht, daß sie also zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Völkern gebraucht worden sein könne, so ähnlich wie der Name der Russen ursprünglich einem germanischen Warägerstamm, den Rjäsen, zukam oder wie der Name der Franken bis vor kurzem im Orient für alle Europäer gleichmäßig gebraucht wurde und dergleichen mehr.

Die französischen Gelehrten, die sich mit der Entzifferung der nach Paris gelangten literarischen Funde der Mission PELLIOT befassen — sie gehören fast ausschließlich dem Dialekt B an und stammen aus der Gegend von Kutscha und aus Tun-huang — S. LÉVI und A. MEILLET hatten zunächst in Ermangelung einer besseren Bezeichnung auch den Namen „Tocharisch" (Tokharien) angenommen. Doch als es S. LÉVI gelungen war, eine Anzahl im Dialekt B abgefaßter Passierscheine für Karawanen, die in einem alten Wachtturm bei Kutscha lagen, genau zu datieren (erste Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr.), schlug er nunmehr für die Sprache B die Bezeichnung „langue de Koutcha (le koutchéen)" und für die Sprache A die Benennung „le karacharien" (also wie E. LEUMANN sagte „kaschgarisch") vor[5]. Das würde ungefähr einer Benennung wie „langue de Paris" für le français entsprechen.

In diesen Streit um die Namengebung für die neuentdeckte Sprache hat ein glücklicher Fund von E. SIEG neues Licht gebracht[6]. Bisher wußte man nur, daß

[1] Vielmehr ist der chinesische Name su-li (nach Hüen-tsang) die jüngere Form des Landesnamens der Soghdier, da in bestimmten Mundarten ihrer Sprache das d in l übergeht. Neben su-le steht sōd in einem von syrischen und armenischen Christen gebrauchten Dialekt (F. C. ANDREAS, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1910, 308f.). Vgl. auch Anm. 3.

[2] Maitrisimit und „Tocharisch". (Sitz.-Ber. der Berl. Akad. der Wissensch. 1916, S. 395ff.)

[3] S. LINDQUIST in Le Monde Oriental 12 (1918), 65ff. hält freilich den Namen toχri für den uigurischen Namen des Sogdischen, einer in Zentralasien als Verkehrssprache weitverbreiteten nordöstlichen iranischen Mundart (aus der Gegend von Samarkand und Ferghana).

[4] Indoskythische Beiträge. Sitz.-Ber. Berl. Akad. der Wissensch. 1916, S. 789.

[5] Journal asiatique 1913, 311ff.

[6] „Ein einheimischer Name für Toχri". Sitz.-Ber. der Berl. Akad. der Wiss. 1918, S. 560ff.

die Uiguren die indogermanische Elemente enthaltende Nachbarsprache als das „Toχri" bezeichneten und nahm daraufhin an, daß das im Nordosten in Chinesisch-Turkestan bis gegen Ende des ersten christlichen Jahrtausends wohnende Volk mit den aus der klassischen Überlieferung bekannten Tocharern identisch sei. Wie aber diese Tocharer selbst ihre Sprache benannten, war nicht bekannt. Nun ist in verschiedenen Resten von Einleitungs- und Schlußstrophen einer metrischen tocharischen Übersetzung des Maitreyāvadānavyākaraṇa der einheimische Name für die Sprache aufgefunden worden. Der Übersetzer sagt, daß er das Kāvya in die Ārśi-Zunge übersetzt habe, und ferner, daß die Übersetzung in die eigne Zunge erfolgt sei. Das Wort Ārśi kommt auch sonst noch verschiedentlich im Text vor (im Gen. Plur. arśiśśi, wo es die Bewohner des Landes bezeichnet). Ārśi ist demnach zweifelsohne der einheimische Name für die Einwohner und ihre Sprache, allerdings nur für den Dialekt A. In B-Texten hat E. SIEG das Wort bisher nicht gefunden.

Diese Entdeckung stellt uns nunmehr vor eine Reihe neuer Fragen. Zunächst müssen wir Klarheit darüber gewinnen, in welchem Verhältnis die beiden Elemente, die das „Tocharer" genannte Volk bilden, zueinander stehen. Wir erinnern uns, wenn wir den Namen Ārśi hören, der Ἄσιοι des STRABO und der Asiani, reges Thogarorum des Trogus Pompejus[1]. Freilich stimmen die Laute nicht ganz überein. In der tocharischen Bezeichnung Ārśi ist ein r enthalten, das in den beiden andern Namen fehlt. Aber trotz dieses Bedenkens möchte man auf die Gleichsetzung der beiden Namen bei der ganzen Sachlage nicht verzichten. Zunächst wissen wir nicht, welchen Weg der Name Ārśi, über dessen hohes Alter wir noch später sprechen werden, genommen hat, um zu den Griechen zu gelangen. Ist er durch mongolische oder turko-tatarische Vermittlung zu ihnen gelangt, so wäre der Ausfall des wohl lautschwachen r erklärlich.[2]

Sind wir aber berechtigt die Ārśi mit den Ἄσιοι und den Asiani zu identifizieren, so ergibt sich aus der Stelle bei TROGUS POMPEJUS, wo die Asiani als die „reges Thogarorum" bezeichnet werden, daß die Ārśi die herrschende Schicht waren, deren Sprache die unterworfenen Volksmassen, die Tocharer, wohl angenommen hatten. Die Sachlage war also bei den sogenannten Tocharern wie bei fast allen Völkern indogermanischer Sprache, daß eine im Verhältnis zur vorindogermanischen Bevölkerung kleine Schar die Urbewohner indogermanisiert, d. h. ihnen die Sprache der Eroberer aufgezwungen hatte. So war es in Indien, in Armenien, in Griechenland, meiner Ansicht nach auch bei den Germanen, bei den Slawen, die großenteils indogermanisierte

[1] Ἄσιοι und Asiani verhalten sich wohl wie Kuša, Kuši und Kušana (Kuišan, Küšän), die nach F. W. K. MÜLLER, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1918, S. 584 im Gandhāra-Gebiet, dem Kabul-Tal, ansässig waren oder wie Tür zu Türān (J. KIRSTE, Orabazes. Sitz.-Ber. Wien. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. 182, 2, 50 ff.)

[2] Vgl. F. W. K. MÜLLER, „Toχri und Kušan (Küšän)", Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1918, S. 578 und 580, Anm. 1. Aufzuklären wäre freilich noch das Verhältnis der Wusun des chinesischen Ts'ien-Hanšu-Geschichtswerks, Kap. 96b, F. 1r (vgl. O. FRANKE, Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Abh. Berl. Ak. d. Wiss. 1904, S. 14), die J. CHARPENTIER, Zs. d. deutschen morgenländischen Ges. 71, 364f. mit den Ἄσιοι = Asiani identifizieren will, zu den Ārśi (s. weiter unten).

Sarmaten, d. h. Mongolen sind, usw. Bei dieser Annahme würde sich die weitgehende Zersetzung und die vielen nichtindogermanischen Elemente im Wortschatz des Tocharischen auch am leichtesten erklären.

Was wissen wir nun aus der geschichtlichen Überlieferung über die beiden Bestandteile des von uns „Tocharer" genannten Volks? Wie schon erwähnt, treffen wir auf Tocharer, die vielleicht noch nicht indogermanisiert waren, schon in der klassischen Überlieferung des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. In der religiösen Literatur der Chinesen begegnen wir ihnen zum erstenmal gegen Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts, wie S. LÉVI[1] nachgewiesen hat. An der betreffenden Stelle ist offenbar schon an das westliche Tochāristān südlich des Tien-schan gedacht, nicht an das sagenhafte, bei Hüen-Tsang erwähnte alte Tochāristān bei Endere im Süden des Tarimbeckens. Die Tocharer heißen an dieser Stelle Tu-kha-rak entsprechend der indischen Benennung Tukhāra. In amtlichen chinesischen Quellen stoßen wir auf Tocharer, hier Tu-hu-lo (japanisch To-ka-ra, koreanisch Tho-ho-ra) genannt, zuerst in den Annalen der Wei-Dynastie im 6. Jahrhundert (vgl. F. W. K. MÜLLER, a. a. O., S. 575).

Woher die Tocharer gekommen sind, ist nur ungenau bekannt. Wie man sieht, taucht der Name an zwei verschiedenen Stellen auf; verschwindet spätestens im Anfang der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends im Süden — wenn überhaupt dort je ein Tocharerreich bestand — und gegen das Ende des ersten Jahrtausends auch im Norden. STRABO erzählt uns, daß skythische Nomadenvölker, darunter auch die Tocharer, vom jenseitigen Ufer des Jaxartes, also aus dem heutigen Russisch-Turkestan, gekommen wären und das griechisch-baktrische Reich überrannt hätten. Da die Tocharer nun keine Indogermanen gewesen sein können, weil wir in den Árśi das indogermanische Element erblicken müssen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß sie entweder mongolischen, turko-tatarischen oder finno-ugrischen Ursprungs gewesen sind.

Früher hat man sie stets mit den Jüe-tši der chinesischen Annalen identifiziert (s. Anm. 2), ohne aber einen schlüssigen Beweis für diese Gleichsetzung zu besitzen. Verfolgen wir daher in aller Kürze die Schicksale dieser Jüe-tši, soweit sie uns aus der chinesischen Überlieferung bekannt sind. Im Kapitel 123 der Ši-ki-Annalen wird zum Jahre 176 v. Chr. von dem Hiung-nu-Fürsten Modut (oder wie F. W. K. MÜLLER lesen will: Maktur) dem Kaiser von China mitgeteilt, daß er die Jüe-šti vernichtet und außerdem die Lu-lan, Wu-sun und Hu-kie unterworfen habe. Vor der Thronbesteigung Moduts waren die Jüe-tši mächtig und verachteten die Hiung-nu. Sie wohnten damals zwischen Tun-huang und dem Khilien-Gebirge. Nachdem sie von den Hiung-nu geschlagen worden waren, zogen sie weit fort jenseits Ferghāna. Im Westen schlugen sie die Ta-hia (Da-ha = Baktrer) und machten sie sich untertan[2].

[1] Journal Asiatique, Bd. 9, p. 10, n. 1.

[2] Aus dieser Mitteilung entnahm man, daß die Jüe-tši mit den Tocharern gleichzusetzen seien, die nach den Nachrichten der klassischen Autoren um dieselbe Zeit das griechisch-baktrische Reich vernichteten.

Darauf wohnten sie im Norden des Oxusflusses und errichteten dort ihr Hoflager. Ein geringer Rest von ihnen, der nicht fortziehen konnte, behauptete sich im Gebiet der Khiang im Südgebirge und wurde die „kleinen Jüe-tši“ (Siao-Jüe-tši) genannt. Diese wohnten in den Südbergen zwischen Tun-huang bis zum Pamir auf einer Strecke von mehreren tausend Li zusammen mit anderen Stämmen tibetanischer Herkunft. Gemeint ist offenbar, daß sie sich mit diesen die wenigen Oasen, die auf dieser langen Strecke lagen, teilten[1].

Von den Völkern, die in dem hier zitierten Passus der Ši-ki-Annalen genannt werden, sind die „Hiung-nu“ schon von DEGUIGNES (Histoire générale des Huns, 1756) mit den „Hunnen“ identifiziert worden, und diese Gleichsetzung ist trotz mancher Anfechtung bis heute allgemein anerkannt[2]. Nichts anzufangen ist mit den Lu-lan und Hu-kie, von denen uns weiter keine Kunde überlieferte wird. Öfter genannt werden dagegen die Wusun, die zusammen mit den Jüe-tši von den Hiung-nu unterworfen, aber nicht vernichtet wurden. Im 4. Jahrhundert v. Chr. wohnten sie in Kua-tsu, also an den Nordwest-Ausläufern des Nan-schan-Gebirges. Später finden wir sie zusammen mit den Jüe-tši zwischen dem Khi-lien-Gebirge im Osten und Tun-huang im Westen. Die Jüe-tši gerieten aber in Streit mit den Wusun und nahmen ihnen ihr Land, so daß diese zu den Hiung-nu flüchten mußten. Nach der Niederlage der Jüe-tši durch die Hiung-nu fielen sie ihrerseits über die Jüe-tši her und verdrängten sie nach dem Westen. Die Jüe-tši scheinen also weniger unter dem Druck der Hiung-nu als unter dem der Wusun ihren Abzug nach Baktrien unternommen zu haben[3]. Das Aussehen der Wusun wird uns in den Ts'ien-Han-šu-Annalen, Kap. 96 b, Fol. 1,r folgendermaßen geschildert: „Sie sind von allen Barbaren (Jung) der westlichen Gebiete ihrer Gestalt nach völlig verschieden. Die heutigen Hu (d. h. die Bewohner von Turkestan, die Iranier, Indier usw.) mit grünlichen (auch blaßblau, griech. γλαυκός) Augen, roten Bärten und der affenartigen Erscheinung gehören ursprünglich zu jener (der Wusun-) Rasse.“ Aus dieser, allerdings etwas unbestimmten Schilderung geht hervor, daß die Wusun in ihrem Aussehen von den Chinesen ganz abwichen und viel Ähnlichkeit mit dem Typus der blauäugigen und rothaarigen Menschen besessen haben müssen, der uns auf den Wandgemälden aus dem Kloster Bäzäklik bei Murtuq in der Oase von Turfan unter vielen andern Typen entgegentritt und vermutlich als der indoskythische (tocharische) Typus zu betrachten ist. Wir sehen ihn (allerdings nicht koloriert) in dem Kopf linker Hand auf der beigegebenen Abbildung, die einen Ausschnitt

— Richtiger aber identifiziert J. MARQUART, Ērānšahr nach der Geographie des P. Moses Xorenaci. Abhandl. d. Ges. d. W.ss. zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse. N. F. III, Nr. 2 (1901) 204, die Ta-hia mit den Tocharern und sieht jenes Wort als eine unvollkommene chinesische Transskription für dieses an.

[1] Sollte sich die Angabe Hüen-Tsang's von einem untergegangenen Tocharerreich bei Endere auf diese „kleinen Jüe-tši“ beziehen?

[2] Zuletzt (nach anfänglichem Schwanken) von J. CHARPENTIER, Zs. der deutschen morgenl. Ges., Bd. 71, S. 355.

[3] Spätestens vor 27 v. Chr. nach J. MARQUART a. a. O. 205.

aus einem der jetzt im Museum für Völkerkunde in Berlin befindlichen Wandgemälde darstellt. J. CHARPENTIER will übrigens (a. a. O., S. 364 ff.) die Wusun mit den *Ἀσιοι*-Asiani identifizieren, aus denen die späteren Alanen und Osseten hervorgegangen seien. Später ziehen die Wusun in die T'ien-schan-Gebiete, die sich westlich bis zum Issig-köl („heißer See") erstrecken und nördlich von der dsungarischen Wüste, südlich von Kutscha begrenzt werden. Nach 437 n. Chr. verschwinden sie aus dem Gesichtskreis der Chinesen[1]. Sie sind wohl in dem Völkergewimmel Ostturkestans aufgegangen; vielleicht von den wahrscheinlich stammverwandten Jüe-tši aufgesogen worden.

Was ist aber aus den nach Westen gezogenen Jüe-tši geworden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns den Namen etwas schärfer ansehen.

Die beiden Schriftzeichen, 月 氏 (支), lauten nach der heutigen Pekinger Aussprache Jüe-tši. Aus dieser Aussprache läßt sich aber kein Schluß ziehen auf den Lautwert der beiden Zeichen vor 2000 Jahren. Zwar besteht bis jetzt keinerlei Aussicht, die Aussprache der Zeichen zur Zeit der Han-Dynastie zu ermitteln; aber mit Hilfe der Angaben chinesischer Grammatiker (Khang-hi's-Lauttabelle) die uns auf eine Aussprache ngwiet oder ngüet führen[2], kommen wir jedenfalls bis in die Thang-Zeit (600—900 n. Chr.) zurück. Darüber hinaus sind wir freilich auf Vermutungen angewiesen. Schon O. FRANKE hat in seiner Berliner Akademieabhandlung aus dem Jahre 1904 die ältere Aussprache von 月 氏 zu ermitteln versucht. Er kommt schließlich (S. 23 f.) zum Ergebnis, daß sie mit Rücksicht auf japanisch getsu und gwats(u) als ngüt-si anzusetzen sei und erblickt im ersten Teil einen Volksnamen Jüt oder Get, den er mit den „Geten" oder wenigstens mit den „Massageten" HERODOTS zusammenstellen möchte. „Jüe-tši" sei also ein Analogon für die griechische Bezeichnung „Skythen". J. MARQUART[3] bespricht die ältere Aussprache der beiden Zeichen ebenfalls eingehend und setzt sie (mit SCHLEGEL) etwa als Get (vgl. Amoy goát) -ti oder jetzt als Goat-si (so nach brieflicher Mitteilung vom 25. 3. 1919) an. Er erblickt darin einen mit den *Πασιανοί* STRABOS, die er in *Γασιανοί* verbessert, übereinstimmende Benennung und eine Variante zu den *Ἀσιοι* des STRABO und den Asiani des Trogus Pompejus. Die *Ἰάτοι* oder *Ἰάταοι* bei PTOLEMAEUS VI, 12, S. 422, 26, die Jatii des PLINIUS, die am Jaxartes, dem Ausgangspunkt der Tocharer wohnen, decken sich damit. Auch A. VON STAËL-HOLSTEIN hat sich[4] mit der Deutung des Namens Jüe-tši befaßt und nimmt an, daß er in einem alten Dialekt einen Lautwert wie Gur-ši oder Kur-ši gehabt hätte, der sich von den Kuši oder Kuša der chinesischen Überlieferung nur wenig unterscheide. Nach den Untersuchungen von F. W. K. MÜLLER[5] sind die aus der

[1] O. FRANKE, Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Abhandlgn. d. Berl. Akad. d. Wiss., 1904, S. 21.

[2] J. CHARPENTIER, Zs. d. deutschen morgenl. Ges. 71, 375 (mit Hilfe von B. Karlgren). Er möchte dieses Wort aber keinem aus der antiken Überlieferung bekannten Völkernamen gleichsetzen.

[3] Ērānšahr nach der Geographie der Ps. Moses Xorenaci. Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse. N. F. III, Nr. 2 (1901), S. 206.

[4] Sitz.-Ber. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1914, S. 643 ff.

[5] Sitz.-Ber. Berl. Akad. der Wissensch. 1918, S. 479 ff.

tibetiſchen und chineſiſchen Tradition bekannten „Kuṣi“ oder „Kuṣaṇa“ aber in das Gandhāragebiet oder Kabul-Tal zu ſetzen, wohin die Jüe-tṣi nicht gekommen ſind. F. W. K. MÜLLER ſchließt ſich mehr an CHARPENTIERS Deutung an und empfiehlt zur weiteren Berückſichtigung die anamitiſche Schreibung ṅoat, ṅoet, nüet, ſowie die koreaniſche ṅuăl, ṅuar, die freilich auch nur die Ausſprache der Tang-Zeit widerſpiegelt, während die anamitiſche durch altertümlichen Charakter auffällt. Er will daher die von E. SIEG neu aufgefundene Namensform Ārśi im Hinblick auf die koreaniſche Ausſprache zur Deutung der beiden chineſiſchen Schriftzeichen, heranziehen und ermittelt ſo für die beiden Zeichen einen urſprünglichen Lautwert (ng)uər, (ng) uət, wobei ng = ṅ (gutturaler Naſal) ſei.

Zuletzt hat ſich O. FRANKE[1] mit dem alten Lautwert der Zeichen 月 氏 (支) und der Frage der Identität der Jüe-tṣi mit den Ārśi befaßt. Er macht darauf aufmerkſam, daß ſchon P. PELLIOT die ältere Ausſprache des Namens Jüe-tṣi feſtzuſtellen verſucht[2] und gefunden habe, daß das Sino-Anamitiſche die verſchiedenen Beſtandteile der alten Ausſprache am beſten bewahrt habe. Zur Han-Zeit habe der erſte Beſtandteil des Wortes aus einem anlautenden gutturalen Naſal, einem hellen Vokal und einem ſtimmloſen Dental beſtanden. O. FRANKE weicht aber darin von PELLIOTS Deutung ab, daß er an Stelle des hellen Vokals ein geſchloſſenes a mit o- oder u-Färbung anſetzen will. Chineſiſch t entſpricht regelmäßig in Umſchreibungen von Fremdwörtern einem r[3]. „Der Laut 月 ña(o)t würde mithin das ār des fremden Namens ſo vollkommen wiedergeben, wie es eben möglich iſt; denn das a braucht keineswegs ein offener Laut geweſen zu ſein und der naſale Vorſchlag im Chineſiſchen iſt ſicherlich nicht ſtärker als der des fremden Anlauts[4] geweſen. Gegen die lautliche Gleichſetzung des chineſiſchen Namens Jüe-tṣi in alter Ausſprache mit Ārśi läßt ſich vom Standpunkt der chineſiſchen Lautphyſiologie nichts einwenden.“

Nehmen wir die Möglichkeit, den neu aufgefundenen einheimiſchen Volksnamen der Tocharer „Ārśi“ mit dem der „Jüe-tṣi“ gleichzuſetzen als genügend begründet an — das dürfen wir wohl, wenn drei Forſcher wie F. W. K. MÜLLER, J. MARQUART und O. FRANKE übereinſtimmend dieſer Anſicht ſind — ſo erhalten wir erwünſchte Aufklärung über verſchiedene der eingangs dieſes Aufſatzes genannten, noch zu löſenden Fragen. Zunächſt können wir feſtſtellen, daß bei den Tocharern in der Tat mindeſtens zwei Schichten zuſammengeſchmolzen ſind, nämlich die Herrſcherſchicht der Ārśi, die Ἄσιοι STRABOS, die Asiani reges Thogarorum des Trogus Pompejus, die vermutlich der indogermaniſche Beſtandteil der Tocharer ſind; ferner

[1] Einige Bemerkungen zu F. W. MÜLLERS Toχri und Kuišan (Kušan). Oſtaſiatiſche Zeitſchrift 6. Jahrgang, S. 83—86.

[2] Bulletin français d'Extrême Orient 5, 443 f.

[3] Vgl. FR. HIRTH, Chinese Equivalents of the Letter *R* in foreign names. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society, Bd. 21, 217. Umgekehrt geben die Griechen anſcheinend ind. ḍ mit ρ wieder (J. BLOCH, Mélanges d'Indianisme, p. 6).

[4] Der gutturale Naſal entſpricht in verſchiedenen chineſ. Dialekten dem Spiritus lenis anderer Dialekte.

die eigentlichen Tocharer, ein Volk dessen sprachliche Zugehörigkeit sich natürlich nur noch erraten läßt, das aber jedenfalls nicht zur indogermanischen Sprachfamilie gehörte. Man könnte an türkische Herkunft denken; aber der eigenartige Lautstand des Tocharischen läßt eine andere Verknüpfung als wahrscheinlicher ansehen. Das Tocharische besitzt von den vier Kategorien der indogermanischen Verschlußlaute, der Tenuis, Tenuis aspirata, Media und Media aspirata nur noch eine, die Tenuis, die zugleich auch die indogermanische Media vertritt. Wir kennen von allen für unsere Frage in Betracht kommenden Sprachgruppen nur eine, bei der gleichfalls nur eine Reihe von Verschlußlauten, die Tenuis, bekannt ist; das ist das Finnisch-Ugrische. Es liegt also die Annahme nahe, daß die Tocharer ein dieser Sprachgruppe angehöriger Volksstamm sind, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert durch die Eroberung des baktrisch-griechischen Reichs in den Gesichtskreis des klassischen Altertums trat[1]. Wann allerdings die Überschichtung der eigentlichen Tocharer durch die Arśi-Jüe-tši erfolgte, ob vor oder nach ihrem Einfall in Baktrien, können wir vorläufig nicht entscheiden. Das wäre vielleicht eines Tages möglich, wenn auch in Baktrien wie in Chinesisch-Turkestan einmal tocharische Texte zum Vorschein kämen.

Aber auch abgesehen von der genannten, an die deutsche Lautverschiebung in Oberdeutschland erinnernde Eigenart der tocharischen Sprache, gibt sie uns noch mancherlei Rätsel auf, deren Lösung noch nicht gelungen ist. Obwohl das Tocharische als Nachbarsprache des Arischen (Indischen und Persischen) sowie des Armenischen auftritt, schließt es sich in seiner Lautgestaltung doch nicht an diese indogermanischen Sprachen an. Diese asiatisch-indogermanischen Sprachen gehören ja wie auch das Slawische zu der sogenannten Satemgruppe, d. h. die Palatallaute der indogermanischen Grundsprache sind in ihnen durch Spiranten (s oder s-ähnliche Laute) bzw. Affrikaten (ts, tš, dž) vertreten. Im Tocharischen aber ist wie in den westeuropäischen indogermanischen Sprachen der Palatallaut erhalten; es schließt sich also der Gruppe der Kentumsprachen an (Beispiele: toch. A kant „100", toch. B kante = lat. centum, griech. *ἑκατόν* gegenüber altind. śatám „100" oder toch. A knān „kennen" = Wzl. *γνω* in griech. *γιγνώσκω*, lat. gnosco mit Verschiebung des ursprünglichen ĝ zu k wie in arm. caneay [c = ts aus k̂] kannte, deutsch kennen gegenüber slaw. znati „kennen").

Deshalb ist schon bald nach der Entdeckung der tocharischen Sprachreste die Auffassung laut geworden, die Tocharer seien ein nach Asien verschlagener Zweig der europäischen Gruppe. Diese Ansicht gründete sich zunächst darauf, daß schon gleich bei der ersten Veröffentlichung tocharischer Texte durch E. SIEG und W. SIEGLING im Jahre 1908 sowohl diese beiden Gelehrten wie R. PISCHEL[2] die Aufmerksamkeit darauf gelenkt haben, daß zwischen dem Tocharischen und den europäischen indo-

[1] Die räumlichen Verhältnisse bieten keine Schwierigkeiten, da die uralten Beziehungen der Finno-Ugrier zu den Ariern bekannt sind: mordw. tarvas aus urar. dhargas (H. PAASONEN, Finn.-ugr. Forsch., 8, 72f.) oder ostjak. säriś, śareś, syrj. sariż, aus av. zrayō „Meer" (B. MUNKÁCSI, Rev. orientale 11, 155) u. dgl. mehr. Siehe Vf. Kultur usw. der Indogermanen 399, 523.

[2] Sitz.-Ber. der Berl. Akad. der Wissensch. 1908, S. 933.

germanischen Sprachen auffallende Übereinstimmungen im Wortschatz bestehen[1]. So heißt „anderer" in toch. A. ālyek, B. alyek, also eine Bildung wie lat. alius, griech. ἄλλος und got. aljis, während die arischen Sprachen eine mit dem Thema n gleichartig gebildete Form aufweisen, altind. ányas. Ferner stimmen zu europäischen Sprachen die toch. Worte für „Feuer" por = griech. πῦρ oder okso zu deutsch Ochse. Eine weitere Stütze empfing die Ansicht von der europäischen Herkunft der tocharischen Sprache durch den Umstand, daß sich im Tocharischen gleichwie im Lateinischen und Keltischen mit dem Themavokal r gebildete mediopassive Sprachformen finden (toch. B. cmetar „wird geboren" wie lat. nascitur oder air. gainithir dass.)[2]. Dieser Umstand hat J. CHARPENTIER veranlaßt, die Tocharer schlechthin als einen nach Asien verschlagenen Zweig des keltischen Stammes aufzufassen[3]. Wenn J. CHARPENTIER auch seine Auffassung nur als Hypothese mitteilt, so ist doch der Wagemut zu einer solchen Behauptung so groß, daß wir dem genannten Gelehrten kaum werden folgen können. Denn r-Formen beim Verbum finden sich nicht nur im Italo-Keltischen, sondern auch im Armenischen, wo die 2. und 3. Person Sing. so gebildet wird: miberer „trage nicht", berer „du hast getragen", berēr „er trug", wie A. MEILLET[4] hervorhebt und hinzufügt, daß die im Tocharischen außerordentlich häufigen Partizipialformen auf l, z. B. yāmal „gehend" ihr genaues Gegenbild ebenfalls im Armenischen finden. Nichts hinderte also, wenn man sich schon auf derartige Übereinstimmungen stützen dürfte, die Tocharer als nach Zentralasien verschlagene Armenier oder mit Rücksicht auf die angenommene Herkunft der Armenier als Thrako-Phryger anzusehen. In der Tat hat J. POKORNY in dem (unten Anm. 1) genannten Aufsatz diesen Schritt getan. Er stützt sich dabei noch auf andere Übereinstimmungen zwischen den beiden Gruppen wie z. B. im Wortschatz, in der Lautentwicklung, der Lage des exspiratorischen Akzents auf der vorletzten Silbe, in Verbalendungen, Suffixen u. dgl. mehr. Auch hat das Tocharische, wie schon erwähnt, mit dem Armenischen die Erscheinung gemeinsam, daß es die idg. Medien zu Tenues verschiebt[5].

Doch alle diese Übereinstimmungen, mögen sie auch noch so auffällig sein, können auf Konvergenz beruhen, d. h. sowohl das Italo-Keltische wie das Armenische oder Tocharische können z. B. die r-Formen beim Verbum selbständig entwickelt haben, indem sie einen in der Grundsprache vorhandenen Keim unabhängig voneinander

[1] Dagegen J. POKORNY in dem Aufsatz: Die Stellung des Tocharischen im Kreise der idg. Sprachen. Ber. der Forschungsinstituts für Osten und Orient in Wien, Bd. 8, S. 17 des Sonderdrucks, wo besonders auf die vielen Gleichheiten im Wortschatz mit dem Armenischen hingewiesen wird.

[2] H. PEDERSEN, Kelt. Gramm. 2, 396 Anm. 1 673 f. J. VENDRYES, Les formes en R du Tokharien et de l'Italo-Celtique. Revue Celtique 34, 129ff. J. CHARPENTIER, Die verbalen r-Endungen der idg. Sprachen. Strifter utgifna af Hum. Vetenskapsamfundet 18, Heft 4, Uppsala 1917.

[3] Die ethnographische Stellung der Tocharer. Zs. d. deutschen morgenl. Ges., Bd. 71, 347ff.

[4] Journal asiatique 1911, S. 155.

[5] E. LIDÉN, Studien zur toch. Sprachgeschichte I, 22, weist darauf hin, daß der Name der alten phrygischen Königsstadt Γόρδιον und toch. B (länte) kerciye (Königs-) Palast sich (wenigstens seiner Ansicht nach) Laut für Laut zu decken scheinen.

weiter ausbildeten. Das ist zweifelsohne wohl auch bei der Entwicklung der idg. Palatallaute im Tocharischen anzunehmen, wobei diese Sprache, wie schon erwähnt, sich ganz von der asiatischen Gruppe entfernt und sich den westeuropäischen Sprachen nähert. Aber die einfache Tatsache, daß die indogermanischen Palatallaute durch k wiedergegeben werden wie in der Gruppe der Kentumsprachen und nicht durch einen Zischlaut wie bei den Satemsprachen, reicht doch nicht aus, um das Tocharische als zur letzten Gruppe zugehörig zu betrachten, wie A. MEILLET mit Recht hervorgehoben hat[1]. Denn die spirantische Aussprache der Satemsprachen Arisch, Armenisch, Slawisch, Baltisch und Albanesisch rührt ja nicht aus einer etwaigen gemeinsamen Sprachperiode dieser indogermanischen Mundarten her. Das geht deutlich daraus hervor, daß das Entwicklungsstadium nicht bei allen das gleiche ist. Laute wie altind. c (= tš), j (= dž), armenisch c (= ts), zeigen, daß die Ursprache höchstens bis zu dem Stadium der Affrikata vor der Trennung in die Einzelsprachen angelangt war. Aller Wahrscheinlichkeit nach war die Aussprache der Palatallaute in den östlichen indogermanischen Mundarten in der letzten Zeit der Sprachgemeinschaft leicht nach dem Zahnfleisch zu verschoben und etwas erweicht (mouilliert); eine Rückentwicklung des präpalatalen k zu palatalem k wäre im Tocharischen also sehr leicht möglich gewesen.

Noch ein anderer Umstand verhindert uns, das Tocharische ohne weiteres in eine Reihe mit den westeuropäischen Sprachen Lateinisch, Keltisch und Germanisch zu stellen, nämlich das Fehlen der Labiovelare. Noch haben wir in den bis jetzt gelesenen tocharischen Texten keine sicheren Spuren für einen z. B. in lat. quis, got. hwas anzutreffenden kw-Laut. Im Gegenteil, sofern wir im Tocharischen auf ein Wort stoßen, das einer indogermanischen Wurzel mit labiovelarem Konsonanten entspricht, ist keine Spur eines u oder w zu finden. So steht in einem von P. PELLIOT nach Paris gebrachten Bruchstück eines Manuskriptes des Dialektes B, das von S. LÉVI und A. MEILLET[2] herausgegeben ist, die Form kaklau (= ai. nivṛttas „weggegangen") zur indogermanischen Wurzel kwel (vgl. altind. cakrás, griech. *κύκλος*, altbulg. kolo, angelsächs. hwēol „Rad"). Wir können also bis jetzt über die Stellung des Tocharischen nur so viel sagen, daß es sich keiner der bisher bekannten Gruppen indogermanischer Sprachen anschließt, vielmehr eine Sonderstellung innerhalb des Kreises der indogermanischen Sprachen einnimmt. Das Tocharische, d. h. die indogermanischen Sprachreste dieser in der Entwicklung weit fortgeschrittenen und im Wortschatz wie in den grammatischen Formen mit Elementen fremden Ursprungs stark vermischten Sprache, entstammen einem Sprachzweig sui generis, einem vorläufig in den bisher üblichen Rahmen der Einteilung der indogermanischen Sprachfamilie nicht einzufügenden Idiom. Es bleibt abzuwarten, ob die weitere Forschung die bisher ungeklärte Stellung des Tocharischen aufhellen wird, wenn die von E. SIEG und W. SIEGLING entzifferten Texte der allgemeinen Benutzung zugänglich sein werden, was in Bälde zu erwarten steht.

[1] Journal asiatique 1911, S. 453. [2] Journal asiatique 1911, S. 460.

Achtzehn Stilarten der chinesischen Figurenmalerei.

Von Otto Fischer.

Es ist heute noch nicht zu übersehen, wann alle die Formen und Formeln künstlerischer Gestaltung, wie sie durch die Jahrhunderte der chinesischen Kunstgeschichte sich entwickelt hatten, wann alle die Grundsätze und Vorschriften künstlerischer Lehre, wie sie in vielerlei Traktaten über die Malerei seit frühen Zeiten niedergelegt wurden, zum erstenmal in ein festes dauerndes System von Ordnungen und Regeln zusammengefügt worden sind, d. h., zu welcher Zeit die chinesische Malerei ihre theoretische Kodifikation gefunden hat. Wahrscheinlich ist es in demselben Augenblick geschehen, da sie an dem Ende ihrer ursprünglichen formenschöpfenden Kraft angelangt war. Das bekannteste Werk dieser Kodifikation ist das Chieh-tse-yuan hua-chuan, das Lehrbuch der Malerei aus dem Senfkorngarten, dessen erster, grundsätzlich wichtigster Teil im Jahre 1679 zu Nanking erschienen ist[1]. Es enthält über die Methoden und Stilarten der Landschaftsmalerei, ferner der Darstellung von Pflanzen, Blumen, Früchten und kleinen Tieren den denkbar vollständigsten Aufschluß, enthält jedoch über die Figurenmalerei kein Wort. Ein vierter Teil desselben Werks, der nachträglich diesem Thema gewidmet wurde und im Jahre 1818 erschien, bringt nur eine unvollkommene Anleitung zum Erlernen der Anfangsgründe und nach einer mehr gegenständlichen als künstlerischen Orientierung eine Folge von Beispielen. Nun ist es zweifellos, daß auch in der Figurenmalerei seit langem schon eine bestimmte Klassifikation der verschiedenen Stilarten besteht, die im Lauf der kunstgeschichtlichen Entwicklung entstanden sind, später aber gleichwertig nebeneinander verwendet werden und fort und fort gültig und geübt geblieben sind. So wie das Chieh-tse-yuan hua-chuan im 11. Kapitel die 16 Arten der Pinselführung in der Landschaftsmalerei[2] aufzählt, so sind durch Bowie[3] 18 verschiedene Methoden des Gewandstils der japanischen Malerei bekannt gemacht worden, die offenbar der chinesischen Überlieferung im wesentlichen entsprechen und entstammen. Ich habe die entsprechende Klassifikation, die mir aus chinesischen Quellen bisher unbekannt war, nun in einem kleinen chinesischen Musterbüchlein, im 3. Bande des T'ien-shih-chai ts'ang-hua, 點石齋叢畫, aufgefunden[4],

[1] *Le Kie tseu yuan houa tchouan*, traduit et commenté par R. Petrucci. *T'oung Pao. Vol. XIII, Leide* 1912, p. 43 ff., 155 ff., 313 ff. Die von Petrucci angekündigte Ausgabe des gesamten Werks, die während des Krieges in Paris erschienen sein soll, ist mir noch nicht zugänglich geworden.

[2] A. a. O., S. 88 ff. Petrucci fügt eine Tafel nach Abbildungen der Kokka bei.

[3] Henry P. Bowie: *On the Laws of Japanese painting*, San Francisco 1911, p. 63—66, plate XLI—XLIX.

[4] Ich verdanke dies Büchlein Herrn Missionsverwalter Baumann in Tübingen, der es in Südchina von einheimischen Kunsthandwerkern zum Geschenk erhalten hatte.

das als eine Sammlung verschiedenartigster Bildvorlagen im Jahre 1885 in 10 Bändchen erschienen ist und in lithographischen Nachbildungen vielerlei interessantes Material zur Malerei enthält. Die Abbildungen geben hier ein viel schärferes Bild von der Eigenart jedes einzelnen Stils wie die verwaschenen japanischen Beispiele Bowies, die Stilarten selbst weichen in mehreren Punkten von seiner Aufzählung ab und vor allem enthält jedes Bild in der chinesischen Beischrift den erwünschtesten Kommentar. Solange es noch an einer systematischen Erforschung der chinesischen Kunsttheorie und ihrer Geschichte fehlt, wird die Veröffentlichung dieser Stilarten als ein vorläufiger und bescheidener Beitrag zur Kenntnis der chinesischen Malerei vielleicht nicht ganz unbegründet noch unwillkommen erscheinen.

Die Reihenfolge der Bilderbeispiele in dem chinesischen Büchlein ist anscheinend ganz willkürlich und es ist kein bestimmtes Prinzip der Anordnung erkennbar. Es wird deshalb gut sein, sie nicht beizubehalten, sondern durch eine begründete Ordnung zu ersetzen, doch soll jedesmal in Klammern die Nummer der chinesischen Folge hinzugefügt werden. Die Anordnung Bowies ist im großen ganzen sinnvoll, kann jedoch ebensowenig beibehalten werden, da die chinesischen Beispiele sich mit den japanischen gerade im Eigentümlichsten des Stils nicht durchweg decken. Ich halte es für das beste, unsere Stilarten in drei Gruppen zu gliedern. Die chinesische Zeichnung hat sich von dem Darstellungsmittel der schlichten und gleichmäßigen Umrißlinie zu dem Ausdrucksmittel des Akzente und Flecken setzenden Pinselwurfs entwickelt. In die erste Gruppe ordne ich diejenigen Stilarten, die im wesentlichen auf der alten Form der einfachen und geschlossenen Umrisse beruhen, in die dritte jene anderen, deren formgebendes Prinzip die jüngere mit abkürzendem Wurf hingewühlte Pinselschrift ist, und zwischen beide Extreme mögen die Stilarten geordnet sein, die in ihrer Eigenart Übergangsformen darstellen, ob sie nun in der historischen Wandlung von der einen zur anderen Sprache, ob sie aus einer eklektischen Vermischung von beiden entstanden scheinen. Innerhalb einer jeden Gruppe habe ich eine Anordnung vom Altertümlichen und Schlichten zum Komplizierteren und Extremen zu finden gesucht.

Die Übersetzung der kurzen Erläuterungen, die einem jeden Bilde beigefügt sind, verdanke ich den liebenswürdigen Bemühungen der Herren Dr. Bruno Schindler und Dr. Wedemeyer in Leipzig, auf die ich eher bauen zu können glaubte als auf meine eigene sinologische Anfängerweisheit. Auch die Anmerkungen rühren, soweit sie sich auf die Übersetzung selbst beziehen, von den genannten Herren, doch habe ich hier in den wenigen Punkten, wo ich glaube eine abweichende Lesart vorschlagen zu dürfen, auch meine Meinung geäußert[1]. Ich lasse sodann bei einer jeden Nummer einen Auszug der entsprechenden Angaben bei Bowie folgen und schließe mit einem

[1] Bei meiner eigenen Übertragung hat mich Herr Dr. Reismüller in München hilfreich unterstützt. Ebenso bin ich Herrn Direktor Dr. Kümmel in Berlin für eine Durchsicht des Materials dankbar. Aufnahmen der Bilder, die ein vergleichendes Arbeiten erleichterten, verdanke ich Herrn Professor Scherman, Direktor des Völkerkundemuseums in München. Allen den genannten Helfern gebührt mein aufrichtigster Dank.

Kommentar, der das künstlerische Wesen einer jeden Stilart und, soweit es möglich ist, auch ihre kunstgeschichtliche Bedeutung zu erfassen sucht.

I. Gruppe.

1. (1) Herbstfäden[1] — Stil[2] des hohen Altertums (kao ku yu-sse miao).

Gebrauche einen spitzen Pinsel von 10 fên[3].
Linien wie bei Beamten-Kleidern[4].
Den Pinsel schmelzen[5], abstreichend eintun[6].
Kleiderfalten bei grauhaarigen Alten (?)[7] straff[8] und fest.
Bei den Alten häufige Zeichnung.

Anmerkung:

[1] Altweiberſommer; wörtlich: Wander-Seidenfäden.

[2] eigentlich: Zeichnung.

[3] 2—3 cm.

[4] Eig.: wie Beamten-Kleider-Linien. Vgl. Nr. 6.

[5] 鎔筆 , „den Pinsel schmelzen“ (wie Metall) oder „entschlacken“; vermutlich: den Pinsel flüssig und von Tuschebrocken frei halten. Vgl. Nr. 3.

[6] 掣鋒 , „Abstrich, Abwischer“ ist technische Bezeichnung für die nach rechts und links abwärts gehenden Striche der Schriftzeichen, z. B. 人. Die Bedeutung von 收 „eintun“ („hineintun, hineingeben, -nehmen, einnehmen“) in dieser Phrase ganz unklar. Vielleicht „abstreichen und (gleich wieder) eintauchen (in die Tusche)“ ? ?, damit eine einheitliche Intensität der Schwärze in der ganzen Zeichnung erreicht wird. Vgl. Nr. 9, 14, 15.

[7] Oder: „grau und alt“ (??)

[8] „Straff“ oder „festgebunden“, offenbar soll die Erscheinung großer, durch die Schnürung des Gürtels u. ä. hervorgerufener Gewandfalten charakterisiert werden im Gegensatz zu zufälligen und unorganischen Knittern und Fältchen. Vgl. Nr. 6, 16.

Bowie Nr. 1. Schwebende Seidenfaden-Linie. Von der Tosa-Schule vor 800 Jahren eingeführt und seither sehr beliebt. Die reinste und vollkommenste Linie, für die Gewänder hochstehender Personen vorbehalten. Der Pinsel wird fest gehalten, die Linien in freier ununterbrochener Bewegung des Armes gezogen. Sie sollen Seidenfäden gleichen, die vom Kokon gezogen werden.

Kommentar: Charakteristikum dieses Stils ist der gleichmäßig dünne Umriß, der die Formen in gleitenden runden Linien ungebrochen und kaum spürbar an- und abschwellend umschreibt. Dies ist in der Tat die Zeichnungsweise des hohen Altertums. Die in Stein gegrabenen Darstellungen der Han-Zeit zeigen sie ebenso wie die im Stile durchaus übereinstimmenden Überreste, die uns von den Werken des Ku K'ai-chi überliefert sind. Sicher ist, daß spätestens unter den T'ang, wahrscheinlich schon früher

行雲流水描 正鋒雖畫而筆筆實筆筆有力 與士洪水紋曲處而如行雲流水
蚯蚓描 用墨考洞肥壯用正鋒筆 愈成蒼鋒首尾忌急驟
高古遊絲描 用十分尖筆如曹衣紋鐵筆畫 衣褶寫老繁宇古人多描
曹衣描 用尖筆兵鐵重墨重衣 褶繁宇如蚯蚓描
琴絃描 用正鋒說中無急降要心 手相應如果弦亂不斷
鐵線描 作正鋒長路如刀截鐵石面 書法謂之楷而後草畫家照
撇攏描 用尖大筆為學納士 撇攏名應筆成尾
戰筆水紋描 正鋒而勁下筆成 章屈如一環波
混描 以淡墨成衣趣而 用濃墨人乃畫之

Abb. 1—9.

neben diesen Stil der Zeichnung ein anderer, die Linie akzentuierender und gern abbrechender getreten ist. Die Deutung des Textes läßt noch manche Frage der malerischen Terminologie offen.

2. (4) Regenwurm-Stil (Ch'iu-yin miao).

Gebrauche die Tusche reichlich feucht, fett[1], kräftig.
Gebrauche senkrecht die Spitze.
Ist ein Pinselzug fertig[2], versteck die Spitze.
Bei Kopf und Schwanz[3] vermeide leidenschaftliches Herunterziehen[4].
Anmerkung:
[1] Etwa: seimig.
[2] Oder: der Pinsel bewirkt die Vollendung (?). Oder: beim Fertigmachen der Züge ? O. F.
[3] Am Anfang und Ende (jedes Regenwurm-Striches).
[4] Wohl: Anfang und Ende der Striche sollen kein zufälliges Element enthalten, sondern vorsichtig gezeichnet werden? Vgl. Nr. 5, 10. Oder: von Anfang bis Ende ? O. F.

Bowie Nr. 8. Regenwurm-Linie. Der Regenwurm ist in seiner ganzen Länge von gleichmäßiger Rundung und mit dem Gefühl dafür muß gemalt werden, indem man sich bemüht, die Pinselspitze die ganze Linie entlang zu verbergen. Sehr wichtig für jede Malerei in Farben. Wo ein Bild viel Mühe verlangt und die Farben sehr sorgsam aufgetragen werden müssen, ist dies die beste und beliebteste Linie.

Kommentar: Bei dem gleichen Prinzip des allgemeinen Duktus scheint sich dieser Stil von dem vorigen dadurch zu unterscheiden, daß die Linie eine gewisse Dicke und Kraft besitzt, die sie gleichmäßig vom Anfang bis zum Ende behält. Er dürfte etwas jünger sein als der erste und ist vielleicht aus dem Bedürfnis einer mehr dekorativen Malerei entstanden, wo neben den flächenhaft deckenden Farben der Umriß eine bestimmte Breite und Deutlichkeit haben muß, um seine Geltung und die Klarheit des Gegenstandes zu bewahren. Mit dem Verstecken der Spitze ist wohl diese gleichmäßige Breite des Strichs gemeint, die kein Ansetzen und kein Absetzen des Pinsels sehen läßt. Der Name des Stils hängt wohl auch mit dem gleichmäßigen Parallelismus der Ringglieder des Regenwurmes zusammen, wenigstens ist bei dem abgebildeten Beispiel der Parallelismus gleichgerundeter Kurven recht deutlich[1].

3. (10) Wandernde-Wolken- und Strömendes-Wasser[1]-Stil.
(Hang-yun liu-shui miao.)

Senkrecht die Spitze und mutig drauf los (?).
Doch ist's nötig, dem Pinsel zu schmelzen[2].
Ist das Wolkenmuster erledigt, so

[1] Ein paralleles Beispiel ist Li Lung-miens Pu-tai, Masterp. Sel. Bd. VIII. T. 22.
[2] Z. B. sagt es T'ang Hou (Yüan-Dynastie) von Ku K'ai-chi. Giles, *An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art.* Schanghai 1905, p. 20.

führt man aus die Gießbach-Wasser-Linien.
bringt in Ordnung die Strömung,
aber wie gegen den Wind[1].

Anmerkung:

[1] Oder: Der wandernden Wolken strömendes Wasser.

[2] Vgl. Nr. 1, Anm. 5.

[3] Ich übersetzte: Wolkenmuster lösen sich auf, wie wenn ein Bach herausflösse. Wasserlinien fließen gekrümmt, aber wie gegen den Wind. O. F.

Bowie: Nr. 3. Fegende-Wolken- und Eilendes-Wasser- Linien. Diese entstehen durch eine wellenähnliche beständige Bewegung gleichsam des Pinsel-Atems. Sie werden besonders für die Gewänder von Heiligen, von jungen Männern und Frauen verwendet

Kommentar: Auch dies ist ein altertümlicher Stil. Man findet öfters in der Kunstliteratur die Wendung, daß eines Meisters Werke entständen wie eilende Wolken und strömendes Wasser[2], ohne daß sich deutlich erkennen läßt, ob hier an unseren Zeichnungsstil gedacht oder bloß das naturartige Entstehen des Werks im Zustand der künstlerischen Inspiration gemeint ist. Wahrscheinlich aber hängt dieser Stil, dessen Eigentümlichkeit eine wellenförmig zitternde Bewegtheit gleitender Umrißlinien ist, mit einer frühen Stufe der buddistischen Malerei in China zusammen. Sein plastisches Gegenbild war in dem berühmten Sandelholzidol des Buddha von Udayana gegeben[3]. In den ältesten Arhatbildern, die uns erhalten sind[2], glaube ich diesen Stil noch deutlich in seinem Ursprung zu spüren. Die Gestalt des von den Bergen herabsteigenden Shakyamuni in dem Bilde des Liang K'ai[3] ist in diesem Stil gehalten. Auch unsere Abbildung gibt einen geistlichen Einsiedler.

4. (9) Eisendraht-Stil. (T'ieh-hsien miao.)

Zieh mit senkrechter Spitze lange Punkte[1]
nach der Art, wie man mit dem Stichel[2]
Schriftzeichen auf Steinflächen eingräbt.
Man nennt es früheres Ch'iai (Muster),
aber die spätere Ts'ao-(Gras-)Zeichnung ist auch so[3].

Anmerkung:

[1] Oder: Lange Striche? oder besser vielleicht: Längen und Punkte, oder: Lang-Punkte.

[2] Oder: Stift.

[3] Sollte hier nicht ein Vergleich mit der älteren Ch'iai- und der späteren Ts'ao-Schrift gemeint sein? O. F.

[1] Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, Berlin 1900. Abb. 84 u. S. 148 f. Ähnliches in der Pin-yang-Grotte von Long-men: 642 n. Chr. Chavannes, Mission archéologique usw. pl. 176 Nr. 297.

[2] Zengetsu Daishi Juroku Rakan. Tokyo, Shimbi Shoin, 1909.

[3] Masterpieces Selected etc. Tokyo, Shimbi Shoin, Bd. IX T. 70/71.

Bowie Nr. 4: Gespannte Eisendraht-Linie. Sehr wichtig, da sie von den Tosa-Meistern viel verwandt und für die offiziellen, steif gestärkten Hofgewänder der Vornehmen, Samurais, No-Tänzer und Schiedsrichter bei Ringkämpfen angewendet wurde. Wenn der Künstler diese Linien zieht, muß er das Gefühl haben, als grübe er es in Metall.

Kommentar: Während bei den ersten drei Stilarten die geschwungene, weich gerundete Linie die Formung bestimmte, gibt hier der gerade, eckig gebrochene Umriß dem Stil das Gesetz. Der Vergleich mit den scharfen Geraden der Schriftzeichen und mit dem Graben in Stein oder in Metall gibt das Gefühl der strengen und kantigen Form, aus dem er entstanden ist. Man möchte nach unserer Abbildung ihn eher für ein spätes Erzeugnis eines gewissen Manierismus halten, allein die Erinnerung an die japanischen Tosa-Meister bezeugt sein Alter und seinen ursprünglichen Sinn.

5. (8) Lauten-Saiten-Stil (Ch'in-hsien miao).

Gebrauche senkrecht die Spitze.
Aus dem Handgelenk. Kein leidenschaftliches Herunterstreichen[2].
Es ist nötig, daß Herz und Hand einander entsprechen.
Wie Lautensaiten, geordnet, nicht abgerissen.[2]
Anmerkung:
[1] Oder: Vom letzten Wirbel an nicht leidenschaftlich herunterstreichen.
[2] Oder: In Ordnung halten und nicht abreißen; oder: Ordnung und keine Zerrissenheit.

Bowie Nr. 2: Koto-Saiten-Linie. Eine Linie von großer Würdigkeit und gleichmäßiger Rundung von Anfang bis zu Ende. Man setzt die Pinselspitze etwas stärker auf als bei der Seidenfädenlinie und darf bis zum Ende nicht absetzen oder unterbrechen. Wird für würdevolle Vorwürfe verwendet.

Kommentar: In unserem Beispiel ist bereits ein An- und Abschwellen des Pinselzugs bemerkbar, es scheint aber fraglich, ob das schon ursprünglich zu dieser Stilart gehört. Offenbar haben wir es mit einer etwas reicheren und auch im Strich etwas kräftigeren Fortbildung des alten Herbstfädenstils zu tun. Die Falten sind vielfältiger, die Kurven flacher und mehr der Geraden sich nähernd. Deutlich betont ist ferner der Parallelismus der Linienzüge. Damit hängt wohl auch der Name des Stils, der Hinweis auf die schöne Ordnung der aufgespannten Saiten bei dem klassischen Musikinstrument des alten China zusammen.

6. (15) Beamten-Kleider-Stil (Ts'ao-i miao).

Gebrauche einen dünnen Pinsel.
Am Körper mehrfältige Gewandlagen[1]).
Die Kleiderfalten straff angelegt.[1]
Wie Regenwürmer-Zeichnung.
Anmerkung:

[1] Oder: Der Körper in mehrfachen Gewandlagen; oder: am Körper in mehrfachen Lagen die Kleiderfalten straff angelegt.

Bowie Nr. 6. Hofdamen- oder Tsubone-Linie. Sie wird wie die Nagelkopf-Rattenschwanz-Linie für die weichen und anmutigen Gewänder von Jünglingen und Mädchen viel verwendet und ist bei den Ukiyoye-Malern stets beliebt gewesen.

Kommentar: Nach dem Text allein wäre der Unterschied von dem Regenwürmerstil nicht sehr deutlich. Nach dem Bilde scheint es sich um eine offenbar jüngere Abwandlung zu handeln. Die Linie ist dünner und nähert sich mehr der Geraden. Charakteristisch ist offenbar auch das straffe, geordnete Anliegen der Gewandfalten am Körper. Wenn ich nicht irre, entspricht etwa die Figurenzeichnung des Ch'iu Ying[1] (15. Jahrhundert) diesem Stil, auf Ch'iu Ying und seine Zeitgenossen geht auch der Stil des Ukiyo-ye im wesentlichen zurück.

II. Gruppe.

7. (13) Uneinheitlicher Stil (Hun miao).

Mit dünner Tusche fertige das Linienwerk der Kleider,
aber gebrauche dickflüssige Tusche für die Menschen.
Vielfach wird so gemalt.

Bowie Nr. 18: Vermischter Stil. Darin kann jede der andern 17 Stilarten angewandt werden. Zuerst wird die Draperie als Masse angelegt, die Linien werden später eingezeichnet, solange die Malerei noch feucht ist. Das gibt eine Wirkung wie Seidenglanz.

Kommentar: Offenbar ein eklektischer Stil, der für die Gewandung eine altertümliche strenge und zarte Zeichnungsweise wählt, während die Teile, in denen der Ausdruck liegt, die Gesichter, vielleicht auch die Hände in der abkürzenden Andeutung der leichte Flecken hinwerfenden späteren Tuschekunst gegeben werden. Die Angaben und die Abbildung Bowies stimmen hiermit nicht überein. Es handelt sich hier um ein malerisches Verfahren für die Andeutung der farbigen und stofflichen Erscheinung des Gewandes selbst.

8. (3) Wasser-Linien-Stil mit erschrecktem Pinsel (Chao-pi shui-wên miao).

Die Spitze senkrecht haltend und den Pinsel aufgesetzt[1],
ist es nötig mit versteckter Spitze zu eilen[2].
Wie ein einziges Wellengewoge.

Anmerkung:

[1] Vgl. Nr. 10, 16. Oder: den Pinsel nach abwärts führend? O. F.

[2] Oder: Nötig, die Eile der Spitze zu verstecken ? ?

Bowie Nr. 13: Wirbelndes-Wasser-Linie. Wird für sehr schnelle Arbeit gebraucht und gibt das Strudeln des Stroms wieder. Von Kyosai bevorzugt.

[1] Vgl. bes. Masterpieces Selected Bd. X, Tafel 170—173.

[2] Kokka, Nr. 261.

Kommentar. Dieser Zitterstil ist offenbar ein Produkt des chinesischen Manierismus, vielleicht eine Weiterbildung des Stils der wandernden Wolken und strömenden Wasser. Die Absicht geht wohl dahin, die unbeständige Beweglichkeit aller Erscheinung recht spürbar auszudrücken. Wenn der Brautzug bei Professor Lo Chên-yü[3] dem Li T'ang (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) mit Recht zugeschrieben wurde, so wäre dieser Stil schon recht alt.

9. (5) Oliven-Stil (Kan-lan miao).

Gebrauche einen spitzen, großen Pinsel.
Beim Machen abstreichend eintun (?)[1].
Wie Oliven.
Vermeide, zu ziehen den Pinsel(?).
Rattenschwänze[2].
Anmerkung:
[1] Vgl. Nr. 1, Anm. 6.
[2] Oder: Vermeide den Pinsel hinauszuziehen zu Rattenschwänzen? Vgl. Nr. 11. O. F.

Bowie Nr. 12? Astknorren-Linie. Bei dieser Art Malerei stockt der Pinsel von Zeit zu Zeit und dreht sich um sich selbst, als ließe er die Astknorren eines Baumes entstehen. Diese Linie wird viel für Geister, Traumbilder u. dgl. verwendet.

Kommentar: Ein Stil, der dem vorigen nahesteht. Das Ungewisse der bewegten Erscheinung wird hier auf eine andere Weise durch ein Betonen und leichtes Abschwenken der Linie, das innerhalb ihres Verlaufs von Zeit zu Zeit einsetzt, fühlbar zu machen gesucht. Woher der Name kommt, ist mir unklar. Soll er diese knotenartigen Verdickungen der Linie andeuten oder bezieht er sich auf den gesamten Aufbau der Figur, die etwas rundlich in sich selber Geschlossenes hat? Man könnte das Bild des Li T'ang (?) allenfalls auch auf diesen Stil beziehen.

10. (17) Weiden-Blätter-Stil (Liu-yeh miao).

Den Pinsel aufgesetzt, vermeide Nagelköpfe[1].
Zieh leidenschaftlich herunter.
Herz und Hand sollen einander entsprechen[2].
Und (gestalte) wie Weidenblätter.
Anmerkung:
[1] Oder: Beim Niedersetzen des Pinsels vermeide Nagelköpfe; (vgl. Nr. 11), oder: führe den Pinsel nach abwärts, vermeide usw.? O. F.
[2] Oder: Indem man leidenschaftlich (mit Schwung und Feuer) herunterstreicht, müssen Herz und Hand in Einklang sein.

Bowie Nr. 7: Weidenblätter-Linie. Sie war stets und bei allen Schulen sehr beliebt, besonders bei den Kano-Meistern, und wird unterschiedlos für Gottheiten, Engel und Teufel verwandt. Sie soll das Gefühl des Weidenblattes geben, indem sie

mit einem zarten Punkt beginnt, dann ein wenig anschwillt und endlich wieder dünner wird.

Kommentar: Dieser Stil ist eine besonders anmutige und harmonische Abwandlung jener alten Linienzeichnung der weichen geschwungenen Kurven, und zwar nach dem jüngeren Grundsatz, durch das An- und Abschwellen des Strichs eine frischere Bewegung und das Gefühl des spontanen Entstehens durch den geistvoll hinschreibenden Pinsel dem Bilde mitzuteilen. Die Striche schweben hingeweht wie die schlanken spielenden Blätter am hängenden Weidenzweig. Die Figur selber bekommt etwas von diesem Wehen und Schweben.

11. (12) Nagelkopf-Rattenschwanz-Stil (Ting-t'ou shu-wei miao).

Senkrecht die Spitze
und bei den Nagelköpfen wischender[1] Pinsel.
beim Machen der Rattenschwänze feiner Pinsel.

Anmerkung:

[1] Fegender Pinsel, oder: Besenpinsel?

Bowie Nr. 5: Nagelkopf- und Rattenschwanz-Linie. Man beginnt den Pinselstrich, als wollte man die Härte eines Eisenstifts nachbilden, und setzt ihn fort in Gestalt eines Rattenschwanzes, der stufenweise schmäler wird und sich anmutig verjüngt.

Kommentar: An die Stelle der alten mehr oder minder gleichmäßigen Umrißlinie tritt hier der akzentuierte Pinselstrich, der seinen Anfang mit einem kräftigen Aufsetzen betont, dann aber sich verdünnend zart ausläuft. Damit gewinnt das Handschriftliche eine besondere Bedeutung für die Malerei, ob man es nun als ein Persönliches oder als ein Momentanes, im höchsten Fall eine Äußerung des Inspirierten auffaßt. Der Vergleich mit der Akzentuierung der Schriftzeichen liegt nahe, und so dürfte die Einführung dieses Stils in die Malerei in ziemlich frühe Zeiten zurückreichen. Vielleicht läßt sich das, was die Überlieferung von Lu T'an-wei berichtet[1], auf eine ähnliche Zeichnungsweise beziehen, und wir kämen so bis ins 5. Jahrhundert n. Chr.

12. (11) Heupferdchen[1]-Stil (Ma-huang miao).

Senkrecht die Spitze, gebrauche einen spitzen Pinsel.
In der Ausführung formgerecht sauber[2].
Wie an Heupferdchen erinnernd.

Anmerkung:

[1] 馬皇 Ma-huang jedenfalls = 螞蝗 ma-huang Heuschrecke, Grashupfer, Heupferdchen.

[2] Wörtlich: „Bei der Ausführung Ecken des Kuei" oder „man fertige Ecken des Kuei," d. i. sauber korrekte Formen.

Ich möchte diesen Passus lieber wörtlich deuten. Das scharfe Umbiegen

[1] Giles, a. a. O., S. 23.

des Jadeszepters ist Vorbild für das eckige Umbrechen des Tuscheſtriches, das für diesen Stil das Charakteristische ist. O. F.

Bowie kennt diese Stilart nicht.

Kommentar: Dieser Stil hat, wie es scheint, seinen Namen von dem Strich, der mit scharfem und betontem Umbrechen plötzlich seine Richtung ändert, so daß der Pinsel im Zickzack daherspringt wie eine Heuschrecke im Gras. Diese scharfwinklige, in lauter betonten Akzenten sprechende Zeichnungsweise, die der vorigen Stilart nahe steht, findet man in der figürlichen Staffage von Landschaftsbildern seit der Sung-Zeit viel verwendet.

13. (18) Jujubenkern-Stil (Tsao-ho miao).

Gebrauche einen feinen Pinsel.
Beim Fertigmachen versteck' die Spitze.
Und der Pinselkopf wird zum Juwel[1].
(Gestalten) wie Jujubenkerne.
Man nennt das auch Kuan-yin-Zeichnung.

Anmerkung:

[1] Oder: Macht das Juwel? oder: wird (fest) wie Jade? O. F.

Bowie Nr. 10: Dattel-Samen-Linie. Sie soll eine ununterbrochene Reihe von Dattelsamen darstellen, wird mit einem pulsierenden Pinsel gemacht und im allgemeinen für die Gewandung alter Weisen und berühmter Gelehrten verwendet.

Kommentar: Es scheint mir nicht ganz sicher, ob die von Bowie beschriebene Stilart mit der unsrigen sich deckt. Unser Bild scheint nicht dafür zu sprechen. Der Jujubenkern ähnelt in seiner Form dem Bohnenkern. Ich finde in der Eigenart der einzelnen Striche keine Analogien, wohl aber in dem Aufbau der ganzen Gestalt, die in ein leise geknicktes Oval zusammengeschlossen ist. Diese Grundform wiederholt sich in allen Einzelformen, aus denen die Figur sich entwickelt. Daß hier die Formenfügung und nicht die Strichführung die Eigenart und den Namen des Stils bestimmt, darauf deutet auch der Name das Kuan-yin-Stils. Ist es doch die typische Gestaltung der sitzenden meditativ in sich beschlossenen Buddhagestalt, nicht aber in ihrem hieratisch-frontalen Anblick, sondern schräg von der Seite gesehen, gemildert, vermenschlicht, so wie sie in den Bodhisatvas und vor allem in der Gestalt der Kuan-yin am volkstümlichsten geworden ist. Von den Malern der Sung-Dynastie und durch die Jahrhunderte bis heute ist immer wieder in dieser Form die Kuan-yin in der Felsenschlucht dargestellt worden, in derselben Form dann auch andere buddhistische Gestalten[1]. Auf jene Zeit deutet auch die freie und lockere Pinselschrift unseres Bildbeispiels zurück.

[1] Die schönsten erhaltenen Beispiele von Mu-chi, der nach dem Vorbild seines Kuan-yin-Bildes auch ein herrliches Arhat-Bild geschaffen hat. Masterpieces Selected Bd. IX. T. 84 u. 87/88.

馬蝗描 正鋒用尖筆成士角如馬蝗勢
釘頭鼠尾描 正鋒而釘頭描筆為其尾用細筆
柳葉描 筆下忌釘頭必除心手相應而如柳葉
折蘆描 用尖大筆筆頭攢納而成細長
竹葉描 用筆橫卧為肥短
棗核描 用尖筆成橄欖而筆頭為棗核又謂說音描
減筆描 馬遠梁楷多為之其筆如潑丸
撇頭釘描 用尖筆為釘頭字筆下疾若鳥嘴
枯柴描 又謂減筆描以純卧為意大成家

Abb. 10—18.

III. Gruppe.

14. (2) Bambus-Blätter-Stil (Chu-yeh miao).

Gebrauche den Pinsel quer und keck[1].
Das Fette machen[2].
Kurz abstreichend eintun.
Wie Bambusblätter.

Anmerkung:

[1] Vgl. Nr. 17. Wohl eher: schräg liegend, in schräger Haltung? O. F.

[2] Vgl. Nr. 2. Oder: mache ihn fett? O. F.

Bowie Nr. 17. Bambus-Blätter-Linie. Dieser Stil, der an das Bambusblatt erinnern möchte, war früher in China sehr beliebt. Japanische Meister verwenden ihn selten.

Kommentar: Wir nähern uns jetzt der freiesten Tuscheschrift. Hier wird die Linie nicht mehr bloß abgebrochen und mehr oder minder kräftig akzentuiert. Der Pinsel ergeht sich nun in einer breiteren Flecken setzenden Zeichnungsweise, die auch das Leben von Hell und Dunkel im Gewande mit ausdrückt. Die ältere Malerei hatte mit einer zarten Abtönung und Schattierung von den Faltenumrissen aus die Gewandung körperlich zu modellieren gesucht. Die spätere Tuschekunst, die auf die Farbe mehr und mehr verzichtet, gibt auch diese abtönende Modellierung auf und ersetzt sie durch die breitwaltende Pinselschrift, die mit demselben Zuge zugleich auf den Faltenumriß und die Schattentiefe des Faltentals suggestiv hinzudeuten weiß. So waren früher auch die Bambusblätter nach ihren Umrissen sorgsam gezeichnet worden, jetzt suggeriert ein einzelner, breiter Pinselzug zusammenfassend Umriß, Form, Farbe, Bewegtheit und Ausdruck des Blattes. Der Linienduktus erinnert bei diesem Stil an den des Weidenblätterstils, nur ist er breiter und kräftiger, so wie das Bambusblatt gegenüber dem Weidenblatt. Charakteristisch ist endlich die schräge Haltung des Pinsels, die ein breiteres Hinstreichen der Tusche mit sich bringt, so wie die fette Konsistenz der Tusche, die dem Strich seine ausdrucksvolle Kraft erst richtig festhält[1].

15. (16) Gebrochenes-Rohr-Stil (Chê-lu miao).

Gebrauche einen spitzen großen Pinsel.
Den Pinsel-Kopf abstreichend eintun,
und vollenden dünn und lang.

Bowie Nr. 11: Gebrochene Schilfrohr-Linie. Man gebraucht einen ziemlich trockenen Pinsel und malt mit dem Gefühl, als bilde man gebrochenes Schilfrohr ab. Diese Linie soll Furcht, Schrecken, Bestürzung einflößen und wird für Kriegsgötter, Fudo und ähnliche Gottheiten angewendet.

Kommentar: Das Heftig-Abbrechende der Zeichnung, die mit mächtigem

[1] Von älteren Beispielen darf man vielleicht das kleine Sung-Bild **Masterp. Sel. IX**, 77/78 und Mu-chi s Priester Chien-tse, ebenda T. 89, für diesen Stil in Anspruch nehmen.

Akzent einsetzt und dann gleichsam lange Splitter hinauswirft, ist das Charakteristikum dieses Stils. Er reißt den Blick mit Gewalt auf einzelne Punkte, wo die Hauptakzente zusammenstürzen, und suggeriert eine starke, abrupte Bewegung. Liang K'ais zwei Bilder des sechsten Patriarchen der Zen-Lehre[1] sind Beispiele dieses Stils.

16. (14) Hohler-Kopf-Nagel-Stil[1] (Chüeh t'ou ting miao).

Gebrauche einen kahlen[2] Pinsel.
Beim Machen der Nagelköpfe sicher führen.
Ist der Pinsel aufgesetzt,
eilen wie ein dahinstürmendes Pferd[3].

Anmerkung:

[1] Der Name ist unklar. Er hat wohl den Sinn, daß die Nagelköpfe mit besonderer Energie eingerammt werden, so daß gleichsam Höhlungen oder Löcher entstehen. O. F.

[2] Oder: stumpfen? Oder haarlosen?

[3] Ich übersetzte: Man macht Nagelköpfe, rammt den Pinsel unten kräftig ein und eilt dahin wie ein stürmendes Pferd. O. F.

Bowie Nr. 9: Rostiger Nagel- und Alter Pfahl-Linie. Man malt mit einem Pinsel, dessen Spitze abgebrochen ist. Die Kano-Schule pflegt diesen Stil der Zeichnung besonders bei der Darstellung von Bettlern, Einsiedlern und ähnlichen Gestalten.

Kommentar: Zweifellos eine Fortbildung des Nagelkopf-Rattenschwanz-Stiles: an die Stelle pointierter Akzente treten jetzt die Tuscheflecken und gewaltigen Pinselhiebe. Die ganze Gestalt erscheint wie in mächtiger Erregung gemalt. Über den Schöpfer dieses Stils läßt sich eine Vermutung begründen. Von Wu Tao-tse nämlich, dessen außerordentliche Meisterschaft und Gewalt der Pinselschrift für alle späteren Zeiten Vorbild war, ist es überliefert, daß er in seiner Jugend einen feinen Pinsel, in den mittleren Jahren aber einen Pinsel wie einen Besen benutzt habe[2]. Nun zeigt das berühmte Shakyamuni-Triptychon, das dem Meister in Japan zugeschrieben wird[3], einen Stil der Zeichnung, der dem hier beschriebenen am allernächsten steht, und denselben Stil finden wir auf den chinesischen Papierabklatschen nach seinem Meisterwerk, der Kuan-yin wieder. Danach scheint wenigstens so viel sicher, daß die Überlieferung der späteren Jahrhunderte diesen als den eigentlichen Stil des Wu Tao-tse, und zwar wahrscheinlich als seine persönliche Schöpfung angesehen hat. Die ungeheure Kraft und Spannung, die diese Werke erfüllt, liegt nicht bloß in der großartigen Konzeption und Fügung des Ganzen, sie äußert sich gewaltig bis in jede kleine Regung und Zuckung des hingeworfenen Strichs.

[1] Masterp. Sel. IX, T. 67/68.
[2] Giles a. a. O., p. 47.
[3] Masterp. Sel. VIII, T. 2—5.

17. (7) Verwitterter Holzstrunk[1]-Stil (K'u-ch'ai miao).

Man heißt ihn auch Holzstrunk[1]-Pinsel-Stil.
Mit spitzem Pinsel quer fest gemacht(?)[2].
(Wenn es) schön und groß (ist),
vermindert man den Pinsel[3].

Anmerkung:

[1] Oder: Dürres Reisig? O. F.

[2] Oder: Man nimmt einen spitzen Pinsel quer fest?
Oder: Man nimmt einen spitzen (oder: kühnen) Pinsel, hält ihn schräg? Vgl. Nr. 14. O. F.

[3] Wenn schön, vermindert man bedeutend den Pinsel?
Ich übersetzte: Man malt blühend mit stark abkürzendem Pinsel. O. F.

Bowie: Nr. 15: Dürre Zweige-oder Altes Feuerholz-Linie. Man braucht sie allgemein für die Gewänder von alten Männern und bringt sie mit dem sogenannten trockenen Pinsel hervor, d. h. einem Pinsel, wo der Tusche sehr wenig Wasser beigemischt ist. Der Pinselstrich muß kräftig und frei sein, um seine Wirkung zu tun.

Kommentar: Dieser Stil verlangt wieder einen höheren Grad des Zusammenreißens und Abkürzens aller Formen bis auf die gedrängteste Formel. Er gibt in breitestem Zug Umrisse hinwühlend nur die wesentlichen Hauptzüge einer Erscheinung. Wie im ausdrucksvollsten Prestissimo wird die Figur hingeworfen, und der Strich hat das Regellos-Knorrige vom alten Strunk und dürren Holz. Bilder in diesem Stil werden dem Shih K'o zugeschrieben, der in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts gelebt hat. Er soll seine Vorwürfe gern ins Komische gezogen haben und es heißt von ihm, nur die Gesichter, Hände und Füße habe er nach der Regel gemalt, die Gewandfalten aber in der allergröbsten Weise hingehauen[1]. Der Stil geht jedenfalls in die Sung-Zeit und kann sehr wohl so weit zurück reichen.

18. (6) Verminderter Pinsel-Stil[1] (Chien pi miao).

Ma Yüan und Liang K'ai machten ihn vielfach.
Man läßt den Pinsel spielen wie eine Kugel-Armbrust.[2]

Anmerkung:

[1] Wohl: = mit intermittierendem Strich.
Ich übersetze: Abkürzender Pinsel-Stil, vgl. Nr. 17. O. F.

[2] oder: man jongliert den Pinsel; man handhabt den Pinsel wie eine Armbrust-Kugel.
Bowie Nr. 14: Unterdrückungs-Linie (Abkürzungs-Linie?) Sie ist am Platz, wo das Gewand mit ganz wenigen Linien gemalt wird. Jede der andern 17 Linien kann in dieser Weise angewandt werden. Die Kano-Meister gebrauchten sie sehr viel.

[1] Giles a. a. O., p. 91 und Masterp. Sel. VIII, T. 17/18.

Kommentar: Auch hier haben wir es mit einem Stil der stärksten Abkürzung, des Zusammenziehens auf ganz wenige Hauptzüge zu tun. Nur scheint es, daß es hier nicht wie vorher auf die Energie, sondern auf die größte Leichtigkeit und Anmut in der Andeutung abgesehen ist. So wird auch der Pinsel nicht durchgehend schräg gehalten und breit aufgesetzt, sondern er spielt mit höchster Freiheit, bald so, bald so seine Zeichen hinwerfend. Und hier gibt uns der Text einmal selber die Namen der Hauptmeister des Stils: Ma Yüan und Liang K'ai, zwei der größten Maler der späteren Sung, die um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert blühten. Eines der köstlichsten Werke des Liang K'ai gibt uns zugleich die vollkommenste Idee dieses Stils: Li Tai-po, der trunken wandelnde Dichter, von dessen Bilde man sagen darf, daß mit ein, zwei Pinselstrichen die Verwirklichung vollendet, aber auch das Wirkliche ganz transszendent, ganz Seele geworden sei[1].

Ich bin mir vollkommen klar darüber, daß mit der hier gegebenen Übersetzung und Erläuterung der Stilartentexte nicht das Ende, sondern erst der Anfang einer eindringenden Untersuchung erreicht ist. Zu endgültigen Ergebnissen kann erst die Erforschung der ganzen chinesischen Kunstliteratur führen, von der uns nur erst weniges andeutungsweise bekannt ist. Doch wirft schon der hier unternommene Versuch zum mindesten einige Fragen auf, die noch kurz präzisiert werden sollen.

Zunächst finden sich eine ganze Reihe offenbar feststehender technischer Bezeichnungen für die Handhabung des Pinsels, die vermutlich für den Maler wie für den Schreibkünstler die gleichen sind. Die Bedeutung der meisten ist noch nicht geklärt. Sie seien aufgeführt:

筆頭, pi t'ou, der Pinselkopf, wohl der dicke, runde Teil des Pinsels im Gegensatz zur Spitze

筆下, pi hsia, den Pinsel aufsetzen? oder: den Pinsel nach abwärts führen?

鍊筆, lien pi, den Pinsel schmelzen oder entschlacken; heißt das ihn flüssig und von Rückständen rein halten? oder ist schmieden, disziplinieren gemeint, daß kein Härchen seine runde, geschlossene, sich zuspitzende Einheit verläßt?

擘納, pieh na, abstreichend eintun? Die Bedeutung ist unklar. Sollte gemeint sein, daß beim Zuge schräg abwärts der Pinsel nicht sich frei verbreitern darf, sondern gleichzeitig durch eine leichte Drehung wieder in sich selbst gesammelt werden soll?

藏鋒, ts'ang fêng, die Spitze verstecken? Ich fasse das so auf, daß die Pinselspitze auf dem Malgrund durch kräftiges Aufdrücken umgebogen wird, so daß die Striche nicht dünn mit der Spitze, sondern breiter mit dem volleren Teil des Pinsels gezogen werden.

[1] Masterpieces Selected Bd. IX, T. 66.

正鋒, chêng fêng, senkrecht die Spitze. Der Pinsel wird senkrecht zum Malgrund gehalten.

橫臥, hêng wu, quer fest gemacht? Ich glaube eher: schräg liegend. Im Gegensatz zur vorigen die schräge Pinselhaltung.

怒降, nu chiang, leidenschaftlich herunterziehen. Oder nur: Leidenschaft einströmen lassen? Der Sinn bleibt so ziemlich derselbe.

長點, ch'ang t'ien, lange Punkte? lange Striche? Lang-Punkte? Jedenfalls ist eine Zeichnung mit lauter geraden Linien von Punkt zu Punkt gemeint.

減筆, chien pi, verminderter Pinsel? Ich glaube: abkürzender, zusammenfassender Pinselzug.

Die Bedeutung anderer technischer Ausdrücke wie Nagelkopf, Rattenschwanz u. dgl. scheint mir hinreichend klar.

Ferner fragt es sich, wie die übersetzten Erklärungen zu den Bilderbeispielen der Stilarten überhaupt zu verstehen sind. Handelt es sich nur um kurze technische Anweisungen über die Haltung und Führung des Pinsels, die Wahl dünner oder dickflüssiger Tusche usw. oder bezieht sich die Erklärung auch auf die formale Eigenart des Stils selber? Wie mir scheint, ist fast überall beides in den kurzen Worten gegeben. An erster Stelle und am ausführlichsten die technische Anweisung, an zweiter Stelle und ganz gedrängt dann die Charakterisierung der formalen Eigenart, die ja deutlicher als aus Worten aus dem Bilde selbst sich ergibt und die als das Wesentliche auch einem jeden Stil seinen Namen gegeben hat. Mit lapidarer Angabe: „wie Lautensaiten", „wie Jujubenkerne", ist das jedesmal ausgesprochen. Dazu kommt aber noch etwas: Da heißt es einmal: „Herz und Hand müssen einig sein" oder „wie Lautensaiten, geordnet, nicht abgerissen" oder „vermeide, Leidenschaft einströmen zu lassen" oder es ist von Wolkenzügen die Rede, die sich in strömendes Wasser lösen, von Wasserwellen, die hinabfließen, „aber wie gegen den Wind". Solche Stellen können zum Teil wohl rein formal gedeutet werden, zum Teil lassen sie auch eine andere Deutung offen und manche reden ganz offenbar nicht von der zu gestaltenden Form, sondern von dem seelischen Vorgang im schaffenden Künstler, aus dem die Form entspringt. Damit kommen wir, wie mir scheint, auf einen grundsätzlich ganz wesentlichen Punkt.

Wer unsere Figuren aufmerksam miteinander vergleicht, der wird erkennen, wie in jeder eine vollkommene Einheit waltet, die sich von der Konzeption des Ganzen bis in die letzte Regung des einzelnen kleinen Pinselzugs erstreckt. Ein Grundgefühl bestimmt die große Form des ganzen wie die kleinste Form des ausführenden Strichs, und dieses Grundgefühl ist bei jeder Stilart ein anderes, aus ihm fließt das Wesen eines jeden Stils und seine vollkommene Verschiedenheit von allen übrigen. Dies ist aber nicht ein Formales, aus der Eigenart bestimmter Formen Geschöpftes und mit Bewußtheit Durchgehaltenes, sondern, wie mir scheint, ein Geistiges oder

besser ein Seelisches, das sich in der Form nur ausdrückt. Um die ernste Würde und Harmonie des alten Herbstfädenstils zu erreichen, muß sich das Herz füllen mit Erhabenheit, die Hand muß fest und ruhevoll, mit langsamem Schwung die Linien ziehen; um die Tuscheflecken und Würfe aus spielendem Pinsel mit der nachtwandlerischen Sicherheit des Liang K'ai auf den Malgrund zu schleudern, muß nicht bloß die Hand mit ungeheurer Sicherheit jonglieren, es muß vor allem der Sinn geöffnet sein und wie ein Ball im Sturm der jenseitigen Mächte, die durch den Menschen hindurch, in seiner Divination, das Werk entstehen lassen. Das Grundgefühl des Schaffenden äußert sich zuerst im Tempo, im Rhythmus, im Duktus der hinschreibenden Hand, aus der Analogie entstehender Formen ergibt sich dann Charakter und Name des Stils. Die entstehenden Formen erinnern dann an Weidenblätter, an Oliven, an Eisendraht, an den Sprung der Heuschrecke, wesentlich ist, daß sie entstehen aus einem Grundgefühl des Wehend-Bewegten, des Rundlich-Beschlossenen, des Starren, Eckig-Linienhaften oder des Sprunghaft-Ausfahrenden. Das Gefühl des Schaffenden, das sich in der Einheit von Rhythmus und Form kundgibt, überträgt das Werk wieder aufweckend in den Betrachtenden, der einfühlend sich hingibt, und so heißt es dann: dies ist gemalt, wie der Seidenwurm spinnt, wie die Wolke wandert und wie das Wasser strömt, oder dahinstürmend wie ein flüchtiges Roß oder knorrig alt und urtümlich wie ein verkrüppelter Strunk. Bei den chinesischen Kunstschriftstellern begegnen uns häufig solche Ausdrücke. Ich glaube, sie wollen oft nicht bloß das Divinatorisch-Leichte, gleichsam Naturhafte des Schaffens der großen Meister damit bildlich aussprechen, sie meinen oft eine ganz bestimmte Form, einen ganz bestimmten Stil. Aus diesen achtzehn Stilarten der Figurenmalerei ließe sich historisch entwickeln eine Geschichte der chinesischen Kunst. Sie lassen sich aber auch psychologisch-ästhetisch begreifen als ebenso viele Grundtypen des gestaltenden Rhythmus, der rhythmisch entstehenden Form. Eine solche Betrachtungsweise werden wir aus der chinesischen Malerei erst zu lernen haben.

Der Festungskrieg im alten China. Von Alfred Forke.

Über das Kriegswesen im alten China sind wir durch das Schiking, das Tso-tschuan, das Tschou-li und Sun-tse einigermaßen unterrichtet, aber alle diese Quellen handeln, abgesehen von der Kriegstechnik, fast nur vom Angriffskrieg in offener Feldschlacht. Unsere älteste Quelle für den Verteidigungskrieg, wie er sich namentlich im Festungskampf darstellt, ist wohl das Werk des Philosophen MÊ-TSE, welcher jeden Angriffskrieg aufs heftigste verurteilt, dagegen die Verteidigung gegen ungerechtfertigte Angriffe ebenso lebhaft empfiehlt. Ein Teil seines Werkes, nämlich die Kapitel 52 bis 71 sind speziell der Verteidigung gewidmet.

Das unter dem Namen MÊ-TSE überlieferte Werk enthält die Lehren dieses eigenartigen Denkers, aber es ist nicht von ihm selbst verfaßt, sondern erst von seinen Schülern aufgezeichnet. Die Kapitel 52—71 sind in einem Stil von lapidarer Kürze geschrieben und gehören zu den schwierigsten und unklarsten Partien des ganzen Werkes. Ein so klarer Geist wie MÊ-TSE, welcher, wie wir aus dem Hauptteile ersehen, seine Gedanken so logisch und in behaglicher Breite zu entwickeln pflegt, kann nicht einmal der intellektuelle Urheber dieses kriegswissenschaftlichen Teiles sein. Die Tradition, welche aus MÊ-TSE einen Erfinder, praktischen Techniker und Städteverteidiger macht, ist unglaubhaft, wie wir an einem andern Ort nachweisen werden. Da in den erwähnten Kapiteln stets TCH'IN HUA-LI, 禽滑釐, MÊ-TSES bedeutendster Schüler auftritt und als Tch'in-tse, Meister Tch'in bezeichnet wird, so liegt die Vermutung nahe, daß dieser das Material gesammelt, und daß seine Schüler es aufgezeichnet haben. Dies kann kaum früher geschehen sein, als nachdem alle, welche den Philosophen noch persönlich gekannt hatten, gestorben waren, also frühestens um 350 v. Chr., vielleicht noch später, denn vorher dürfte man kaum gewagt haben, MÊ-TSE Aussprüche zuzuschreiben, die er niemals getan hat.

Der Text der besagten Kapitel in der uns vorliegenden Form ist sehr korrupt, aber scheint authentisch, und wird von den chinesischen Kritikern dafür gehalten. Seine Existenz in der Han-Dynastie, als die erste Ausgabe erschien, steht außer Zweifel. Der Inhalt ist allerdings nicht ganz zuverlässig, innere Gründe lassen vieles als unhistorisch erscheinen. Manche Angaben sind phantastisch, namentlich die Zahlen, die sich oft widersprechen, oder ganz unmöglich sind. Die Kompilatoren waren offenbar keine Praktiker, welche in der Kriegskunst erfahren, sondern sie berichten nur, was ihnen von andern erzählt worden. Dabei mag ihnen manches aufgebunden sein und manches mögen sie selbst mißverstanden oder hinzugedichtet haben. Nach kritischer Sichtung ihrer Angaben ergibt sich für uns etwa folgendes Bild:

Wie die Panzer zum Schutze der einzelnen Krieger, so dienen die Festungen zur Verteidigung der Bürgerschaft und ganzer Heere gegen feindliche Angriffe. Seit alters waren alle größeren chinesischen Städte mit einer Stadtmauer und einem Graben umgeben und sind es noch heute. Die ursprüngliche Bedeutung des Zeichens 城 „Stadt" ist „Erdwall", Stadtmauer". Stadt und Festung ist für den Chinesen gleichbedeutend. Um eine umzingelte Stadt erfolgreich zu verteidigen, muß man eine dicke und hohe Mauer und einen tiefen und breiten Stadtgraben haben, Türme und andere Verteidigungswerke sind instand zu setzen und die Stadt ist für wenigstens drei Monate mit Lebensmitteln und Brennmaterial zu versorgen. Sehr wichtig ist, daß Eintracht zwischen den Beamten und der Bürgerschaft herrscht. Gelingt es, noch die Fürsten der Nachbarstaaten zur Hilfeleistung zu bewegen, so kann man sicher auf Erfolg rechnen (MÊ-TSE, Kap. 52). Beim Herannahen der Feinde flüchtet auch die Landbevölkerung, namentlich alte und schwache Leute in die ummauerten Städte (MÊ-TSE, Kap. 52).

Welches sind die Gründe, welche das Volk zum Verteidigungskampf bis zum äußersten antreiben? Die Liebe zu Haus und Hof und zu den Gräbern der Vorfahren, der tiefe Haß gegen die Feinde, der Wunsch, sich im Kampfe auszuzeichnen und der für Tapferkeit ausgesetzten Belohnungen teilhaftig zu werden, und das Bestreben, den auf Feigheit stehenden Strafen zu entgehen (MÊ-TSE, Kap. 52). Aber das alles reicht nicht aus, und die Verteidigung kann nicht zu einem erfolgreichen Ende geführt werden, wenn nicht dabei bestimmte Zahlenverhältnisse beobachtet werden. Im allgemeinen muß eine Stadt für zehntausend Familien drei Li im Geviert, also neun Quadrat-Li messen. Die Verteidigung mißlingt, wenn die Stadt für die Einwohnerschaft zu groß oder zu klein ist und wenn nicht genügend Lebensmittel vorhanden sind (MÊ-TSE, Kap. 71).

Die Verteidiger der Stadt, zu denen nicht nur die Soldaten, sondern auch die Bürgerschaft gehört, sind in folgender Weise aufgestellt: Auf der Mauer steht auf jeden Schritt Entfernung ein gepanzerter Krieger, darauf folgt ein Hellebardier und drei Gehilfen. Jeder füllt einen Schritt aus, also ist die Mauer von so viel Mann besetzt, wie sie Schritte enthält. Alle fünf Schritt steht eine Fünferschaft, alle zehn Schritt eine Zehnerschaft unter einem Korporal, 什長 Schih-tschang, und alle hundert Schritt eine Hundertschaft unter einem Hauptmann, 亭尉 T'ing-yü, oder Stationskommandanten. Dieser befehligt nämlich eine Wachtstation. Alle hundert Schritt steht eine solche auf der Mauer. Sie ist von einer hohen und dicken Mauer umgeben, durch welche nur eine kleine Tür führt. Die vier Stadttore, das rechte und das linke Korps und das Zentrum der Besatzung haben jedes einen Höchstkommandierenden, 大率 Ta-schuai, dem die andern Offiziere, Intendanturbeamte und Unteroffiziere unterstehen. Nicht nur die Mauer und die Tore, sondern auch die Aufgänge zur Stadtmauer werden bewacht (MÊ-TSE, Kap. 68, Kap. 52). An den Toren pflegt eine Wache von gepanzerten

Kriegern zu sitzen. Einige Mann haben den rechten Torflügel zu öffnen, einige den linken und andere das Tor zu schließen. Niemand kann Soldat werden, der nicht das Militärmaß von fünf Fuß, gleich einem Meter zur Tschou-Zeit hat, doch können Personen unter dem Militärmaß anderweitig im Dienste des Heeres verwandt werden zum Beispiel als Kanzlisten bei den Behörden, um von der Mauer Steine auf die Feinde herabzuwerfen, Pfeile zu schärfen und dergleichen. Bei der Einstellung der Mannschaften wird auf ihre Fähigkeiten Rücksicht genommen. Besonders geschickte Handwerker und Arbeiter werden in ihrem Gewerbe beschäftigt, Schlächter und Köche in der Soldatenküche angestellt (MÊ-TSE, Kap. 71, Kap. 68).

Es kann nicht wundernehmen, daß bei einer Belagerung, wo es sich für die Einwohner um Leben und Tod handelt, alle kräftigen Bürger mit zur Verteidigung herangezogen wurden, aber man ging noch einen Schritt weiter und verwandte sogar Frauen, Greise und Jugendliche oder Kinder. Sie scheinen als Reserven oder als eine Art Hilfswehr gedient und sich am eigentlichen Kampfe für gewöhnlich nicht beteiligt zu haben. Vielleicht dienten sie als Train und hatten die Zufuhr herbeizuschaffen. Sie nahmen nicht auf der Mauer, sondern unterhalb derselben an ihrem Fuße Aufstellung, und zwar standen alle funfzig Schritt vierzig Mann, nämlich zehn verheiratete Männer, zwanzig unverheiratete junge Männer und Frauen, zehn alte Männer und Kinder (MÊ-TSE, Kap. 52). Unter Umständen hatten diese auch auf der Stadtmauer Wache zu halten, wenn nicht gerade ein Angriff erfolgte oder sonst eine wichtige Aktion im Gange war. Dann waren von den zehn kräftigen Männern sechs mit Armbrüsten, die andern vier mit anderen Waffen ausgerüstet, Frauen, Greise und Jugendliche trugen nur einen Speer (MÊ-TSE, Kap. 70). Soweit wie unter solchen Verhältnissen möglich, suchte man die Trennung der Geschlechter durchzuführen. Für Beamte, Soldaten, Männer und Frauen waren verschiedene Trachten und Abzeichen vorgeschrieben. Männer und Frauen durften nicht zusammen marschieren. Wenn sie sich auf ihre Posten begeben, so müssen die Männer links, die Frauen rechts gehen (MÊ-TSE, Kap. 69, Kap. 70).

Während der Belagerung steht auch die Stadt unter scharfer Kontrolle. Sie wird in Bezirke geteilt, von denen jeder in acht Abteilungen zerfällt, an deren Spitze ein Beamter mit Gehilfen steht. Diese haben alle Straßen zu inspizieren (MÊ-TSE, Kap. 70). Alle Straßen und Gassen haben Tore, an welchen Torhüter Wache halten (MÊ-TSE, Kap. 69).

Ganz eigenartig ist die Institution der Geiseln. Alle Zivil- und Militärbeamte, Straßen- und Ortsvorsteher, Älteste, Vornehme und Offiziere haben ihre Angehörigen, Vater, Mutter, Brüder, Frau und Kinder als Geiseln zu stellen. Sie erhalten in einem festungsähnlichen Gebäude in der Nähe der Präfektur Wohnung und im Falle der Bedürftigkeit auf Kosten der Stadt Verpflegung. Die Beamten sollen, wenn sie so über das Schicksal ihrer Angehörigen beruhigt sind, imstande sein, ihre Amtspflichten mit voller Hingabe zu erfüllen. Aber der Hauptgrund dieser

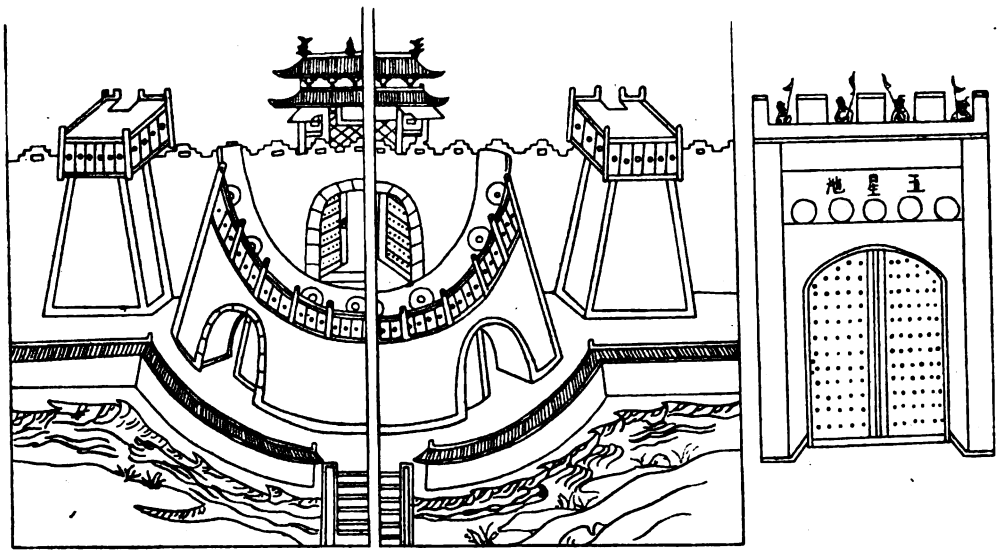


Abb. 1 u. 2. Festungswall und Tor mit Löchern zum Feuerlöschen.

Fürsorge ist doch ein anderer. Man will, im Falle, daß ein Beamter oder Offizier sich irgend etwas zu schulden kommen läßt, seine Familie zur Bestrafung zur Hand haben und so einen moralischen Druck auf den Betreffenden ausüben und sein Wohlverhalten erzwingen (ME-TSE, Kap. 70, Kap. 71).

Ein alter chinesischer Festungswall dürfte von einer modernen Stadtmauer, wie sie jedem Besucher von China bekannt ist, kaum sehr verschieden gewesen sein. Die Große Mauer stellt den Typus der Festungswälle zu Ende der Tschou- und Anfang der Tch'in-Dynastie dar. Sie hat keinen Graben, ist aber davon abgesehen ganz wie eine Stadtmauer gebaut. Eine Stadtmauer ist nicht massiv aus Steinen, sondern ein Erdwall, der mit Ziegelsteinplatten von außen bekleidet ist. Höhe und Dicke hängt von der Größe der Stadt ab, daher wohl die widersprechenden Zahlenangaben im Text. Ebenso weichen auch die Stadtgräben in Breite und Tiefe voneinander ab. Sie werden meist durch Brunnen, Flußläufe oder Kanäle vom Innern der Stadt aus gespeist. Um den Feinden das Durchwaten des Grabens unmöglich zu machen sind oft mehrere Reihen spitzer Bambuspfeile am Rande eingerammt, so daß ihre Spitzen einige Zoll unter dem Wasserspiegel liegen (ME-TSE, Kap. 71).

Über den Stadtgraben führt häufig eine Zugbrücke 發梁 Fa-liang, die vom Tore aus durch einen Mechanismus niedergelassen und hochgezogen werden kann, wohl in ähnlicher Weise wie die Zugbrücken unserer Burgen. Seitlich werden sie im Graben durch Mauern flankiert, die von den Feinden nicht leicht übersprungen werden können. Mit Reisig und Erde bedeckt sieht eine solche Brücke wie eine Fahrstraße aus, und es kann vorkommen, daß, wenn Feinde sich darauf befinden, sie hochgezogen wird, so daß letztere herabstürzen und gefangen werden (ME-TSE, Kap. 52).

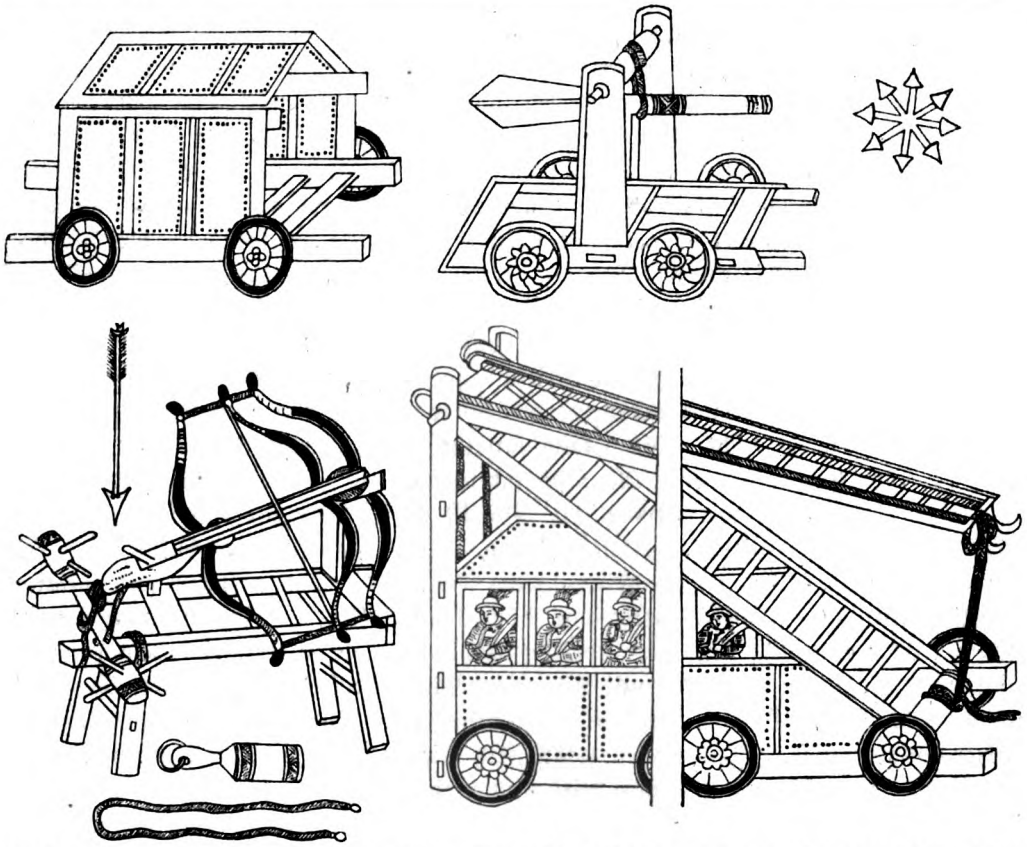


Abb. 3–8. Oben: Angriffswagen, Sturmbock, Eiserne Distel. Unten: Feuerpfeil, Katapult, Wolkenleiter. (Abbildungen nach dem Wu-pei tschih der Staatsbibliothek, Samml. Hirth Nr. 83.)

Der Stadtgraben reicht nicht bis direkt an die Stadtmauer heran, sondern an seiner Böschung nach der Stadtmauer zu gelangt man zunächst zu einem Verhau aus Holz und Bambus, 藩 Fan, das natürlich die vorrückenden Feinde aufhalten soll, dahinter kommt noch eine niedrige Vormauer, 憑垣 P'ing-yuan, und erst dann die eigentliche Stadtmauer (MÊ-TSE, Kap. 69). Diese ist mit Zinnen und Brustwehren, 女垣 Nü-yuan, versehen, welche den Armbrustschützen und im Nahkampf den Kriegern, welche mit Schwertern kämpfen, Deckung gewähren (Kap. 52, 56). Die Mauer hat meistens vier Haupttore nach den vier Himmelsrichtungen hin. Die Torpfosten, der das Tor schließende Torbalken und das Schloß sind mit Eisen umkleidet. Bei der Belagerung wird das Tor verschlossen und versiegelt und darf nicht mit Gewalt geöffnet werden. Außerdem sind aber eine Anzahl Nebentore vorhanden und Außentore in den Vorstädten. Unter den Nebentoren sind bemerkenswert die Falltore, 縣門 Hsüan-mên, hängende Tore, welche mit einer Maschinerie herabgelassen werden können, und die Ausfalltore, 突門

T'u-mên, welche bei Angriffen der Feinde mit Holz und Erde verrammelt werden können. (Kap. 51 u. 61). An den vier Ecken der Stadtmauer erheben sich turmartige Aufbaue, von denen aus die Bewegungen der Feinde beobachtet werden. Der Ausguck liegt meist einem Manne von vornehmer Familie ob, der in dem Turme wohnt. Pflichtvergessenheit wird mit dem Tode bestraft, denn von dem Ausschauen hängt für die Festung sehr viel ab. In regelmäßigen Entfernungen voneinander stehen dann noch auf der Mauer größere und kleinere Türme, welche über die Brüstung ragen und wohl nicht nur als Wachttürme dienen, sondern auch um Seitenangriffe abzuwehren. Einige dieser Wachttürme sind aus Stein gebaut, andere aus Holz, einige feststehend, andere beweglich und verschiebbar (Kap. 52).

Die Stadtmauer wird von Soldaten mit den verschiedensten Waffen, Schwertern, Lanzen, Hellebarden und Armbrüsten verteidigt. Die Schwerbewaffneten sind gepanzert, die andern nicht. Die Stelle unserer Festungsgeschütze nehmen Katapulte mit Armbrüsten ein. Man scheint wenigstens zwei Arten derselben gehabt zu haben, feststehende und bewegliche. Die 轉射機 Tschuan-schê-tchi genannten Schleudermaschinen haben zwar auch Räder, aber sie sind für gewöhnlich einen Fuß tief eingegraben. Ihre Länge beträgt sechs Fuß. Sie werden von einem tüchtigen Schützen und seinem Gehilfen bedient, doch ist nicht klar, ob diese sie auch spannen müssen, oder ob dafür Hilfsmannschaften vorhanden waren, denn das Spannen der modernen Geschütze dieser Art mit Hilfe von Winden erforderte ein zahlreiches Personal. Das 通典守拒法 T'ung-tien schou-tchü-fa (8. Jahrh. n. Chr.) beschreibt einen hölzernen Katapult, dessen Bogen zwölf Fuß mißt und sieben Zoll Durchmesser hat, mit einem Mechanismus gespannt wird und große Pfeile mit donnerähnlichem Krach schießt. Die Armbrustwagen, 連弩之車 Lien-nu tschih tsch'ê, konnten auf der Stadtmauer hin und her fahren und ihre Stellung beliebig ändern. Sie hatten vier Räder, und links und rechts am Wagengestell war mit Darmsaiten und Klammern eine Armbrust angebracht, die ebenso lang war wie der Wagenkasten. Die Sehnen mußten mit einer Winde gespannt werden. Die Bolzen oder Pfeile dieser Armbrüste waren ebenso wie die Fadenpfeile, welche man im Altertum für die Vogeljagd verwendete, an einem Stricke befestigt, an welchem sie, nachdem sie abgeschossen waren, wieder zurückgezogen werden konnten. Sie sollen zehn Fuß lang gewesen sein. Zu beiden Seiten des Wagenkastens waren außerdem noch Rammen zum Stoßen angebracht. Da der Wagen acht Fuß hoch war, so stieg man auf zusammenklappbaren Leitern, welche am Wagen hingen, hinauf und hinab (MÊ-TSE, Kap. 52 und 53).

Die Arten der Angriffe gegen die Stadtmauer sind sehr mannigfach. Leider sind viele Kapitel, welche davon handeln bis auf die Titel verlorengegangen und auch in den erhaltenen wird die Art des Angriffs nur kurz angedeutet, und nur die Mittel der Verteidigung werden eingehender behandelt. Zunächst handelt es sich darum, durch den Stadtgraben bis an die Mauer heranzukommen. Dazu war es nötig, den

Stadtgraben zuzuschütten. Um dabei gegen die Angriffe von der Mauer herab gedeckt zu sein, benutzte man Angriffswagen mit Schutzdach, 轒轀 Fên-wên, unter welchem die Soldaten beim Zuschütten des Grabens arbeiteten (Kap. 52). War der Stadtgraben breit und tief genug, so konnte man auch einen Angriff mit Booten gegen die Mauer unternehmen. Die dazu verwandten Schiffe hatten ebenfalls Schutzdächer wie die Angriffswagen. Mit solchen Schiffen wurden unter Umständen auch Ausfälle von den Verteidigern gemacht, und man hatte ganze Geschwader von zehn bis zwanzig Schiffen. Bisweilen konnte man damit auf Kanälen an die äußern Dämme heranfahren und sie durchstechen, wodurch die ganze Gegend unter Wasser gesetzt und die Feinde in ihren Operationen sehr gehemmt wurden (Kap. 58).

Konnte man bis an die Stadtmauer herankommen, so versuchte man sie zu zerstören. Mit Sturmböcken, 木櫓 Mu-lü, welche man auf eiserne Distel n legte, schlug man Breschen in die Mauer oder man rannte mit Sturmwagen, 衝 Tsch'ung, gegen sie an. Diese Kriegswagen waren teilweise mit Eisen beschlagen, besonders die Deichseln, und die Pferde waren gepanzert. Wahrscheinlich waren sie mit Sturmböcken oder mit Rammen versehen (Kap. 52). Noch ein anderes Mittel bestand darin, daß man die Stadtmauer unterhöhlte oder unterspülte und durch ein Feuer, welches man darunter anlegte zu sprengen versuchte (Kap. 62).

Man kann durch die Stadtmauer hindurchgehen, wenn es gelingt eine Bresche zu schlagen, oder die Mauer zum Einsturz zu bringen, aber man kann auch über sie weg, oder unter ihr durch eindringen. Um über die Stadtmauer wegzugehen, macht man einen sogenannten Höhenangriff, 高臨 Kao-lin, indem man aus Holz und Erde eine Anhöhe baut, von der man auf die Mauer gelangen kann (Kap. 53). Einem ähnlichen Zweck dienen die Kriegswagen mit Leitern oder Türmen, 軒車 Hsüan-tsch'ê, oder bewegliche Türme.

Einfacher aber gefährlicher ist es natürlich, die Sturmleitern an die Mauer zu setzen und darauf die Mauer zu erklimmen. Wenn die Leitern nicht hoch genug sind, so ziehen sich die Soldaten auf den oberen Sprossen stehend mit Haken in die Höhe. Hierbei kommen auch die berühmten Wolkenleitern, 雲梯 Yün-t'i zur Verwendung, welche von Lu Pan erfunden und der Legende nach bei seiner Belagerung von Sung, das Mê Ti verteidigte, benutzt sein sollen. Wie sie aussahen, erfahren wir aus MÊ-TSE nicht genau. Nach dem T'ung-tien wären es zusammensetzbare Leitern gewesen, die auf einem Holzgestell mit sechs Rädern ruhten. Wenn sie zusammengesetzt waren, konnte man von den oberen Sprossen über die Stadtmauer hinweg in die Stadt sehen. Am oberen Ende der Leiter waren zwei Flaschenzüge angebracht, womit die Leiter gegen die Stadtmauer gestützt und hochgezogen wurde (Kap. 56). Das Erklettern der Mauer mit Leitern und Haken heißt der Ameisenangriff, 蟻附 I-fu, da die Soldaten dabei wie die Ameisen emporklimmen.

Will man unter der Stadtmauer durch, so muß man Minen, 穴 Hsüeh, graben. Dagegen baut aber der Verteidiger seine Gegenminen, und es entspinnt sich so ein regelrechter Minenkampf.

Bei der Belagerung sind die Stadttore am meisten den feindlichen Angriffen ausgesetzt. Mit besonderen Maschinen wird Feuer dagegen geschleudert und Feuerpfeile werden dagegen geschossen, denn sie sind zum größten Teil aus Holz und daher leicht in Brand zu stecken.

Über die besonderen Abwehrmaßregeln gegen die verschiedenen Angriffswagen wissen wir nichts, da die betreffenden Kapitel verloren sind. Zum Schutz gegen Feuer werden die Tore, wenigstens die Nebentore, mit einer dicken Erdschicht bedeckt. Um ausbrechendes Feuer sofort löschen zu können, hält man in der Nähe der Tore feuchten Hanf und feuchtes Gras bereit, und hat an den Eckpfeilern Gefäße mit Wasser aufgehängt. Für Gegenangriffe werden in die Torflügel Löcher gebohrt, aber von außen verdeckt (Kap. 52).

Den Höhenangriff wehrt man in der Weise ab, daß man mit langen Rammen von rechts und links gegen die feindliche Aufschüttung vorstößt und sie zu zertrümmern versucht. Zu gleicher Zeit beschießt man den Feind mit den Katapulten und Armbrustwagen (Kap. 53). Gegen den Ameisenangriff treten besonders die beweglichen Türme auf der Mauer in Tätigkeit, indem man den Feind damit in die Mitte nimmt und, da die Türme über die Brüstung hinausragen, von beiden Seiten beschießt. Auf die emporkletternden Soldaten wirft man Sand, Asche, Spreu, Pferdemist herab, um sie zu blenden, übergießt sie mit heißem Wasser, das zu dem Zweck in besondern Kesseln gekocht wird, schleudert auf sie Steine und Feuerbrände und schlägt sie mit Schlägeln, 連梃 Lien-t'ing, welche unsern Dreschflegeln gleichen, nieder. Man wirft auch eiserne Disteln 渠荅 Tch'ü-ta oder 蒺藜 Tchi-li, auf sie herab, die man unter Umständen an Winden wiederhochzieht (Kap. 52). Ganz ähnlich verfährt man, wenn der Feind mit Leitern angreift. Man versucht mit den Katapulten die Leitern und andere Angriffsmaschinen zu zerstören (Kap. 56).

Zur Abwehr der emporklimmenden Feinde hat man noch eine besondere Vorkehrung, nämlich schwebende Brustwehre, 縣陣 Hsüan-p'i, welche mit den schwebenden Gerüsten unserer Maurer eine gewisse Ähnlichkeit haben. Diese Brustwehre hängen an Stricken und werden an einem Flaschenzuge, dessen Räder einen Fuß sechs Zoll im Durchmesser messen, von vier starken Männern herauf- und herabgezogen. Die Hauptperson aber ist ein Krieger mit vier, zwanzig Fuß langen Speeren, welche an beiden Enden eine Schneide haben. Dieser steht mitten auf der Brustwehr und wehrt mit seinen Speeren die emporklimmenden Feinde ab. Solcher Vorrichtungen hatte man eine große Zahl. Sie ermöglichten es, an der Stadtmauer hinauf- und hinabzugleiten und sie von den daran hochkletterenden „Ameisen" zu säubern (Kap. 63).

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist der Minenkampf. Versucht der Feind durch Minen in die Stadt einzudringen, so muß man Gegenminen graben, um ihn daran zu verhindern. Aber wie weiß man, in welcher Richtung der Feind seine Bohrungen macht? Das erfährt man mit Hilfe eines Apparates, den man als Geophon bezeichnen könnte. „Wenn bei der Beobachtung des Feindes bemerkt wird, daß er eine außergewöhnliche Tätigkeit entfaltet, indem er zum Beispiel Mauern baut oder Erde aufhäuft, oder indem in der Nähe das Wasser in außergewöhnlicher Weise getrübt wird, dann weiß man, daß er dabei ist, Minen zu graben. Sofort beginnt man auch innerhalb der Mauer und des Stadtgrabens, Erde auszugraben, um ihm entgegenzuarbeiten. Man bohrt in der Stadt Brunnen, alle fünf Schritt einen, vom Fuß der Mauer an gerechnet fünfzehn Fuß tief, bis man in der Erde drei Fuß Wasser findet. Dann läßt man einen Töpfer ein Gefäß anfertigen, das über zweihundert Liter Wasser faßt, überspannt es mit einer frischen Haut und läßt es in den Brunnen hinab. Wenn dann dort ein Mann mit gutem Gehör sich auf das Gefäß herabneigt und lauscht, so kann er deutlich hören, in welcher Gegend gegraben wird. Man beginnt dann in der Stadt Bohrungen in dieser Richtung." (Kap. 52, S. 6 v. Ausg. Pi Yüan.) Das T'ung-tien in seiner Beschreibung des Apparates bemerkt erläuternd, daß das irdene Gefäß wie eine Trommel mit der Haut überspannt wurde, und daß man damit bis auf fünfhundert Schritt Entfernung das Klopfen in der Erde hören konnte.

Die Minen sind mit Brettern umkleidet. Man versucht die feindlichen Minen, sobald man auf sie stößt, mit Rammen und Haken zu durchbohren und zu zerstören, oder sie wenigstens abzuschneiden und zu verstopfen. Natürlich muß man verhindern, daß der Feind dasselbe mit der eigenen Mine tut, was oft ohne Kampf nicht möglich ist. Im Nahkampf in den Minen bedient man sich besonders der Speere. Aber man kann dem Feinde auch noch auf andere Weise das Verbleiben in der Mine unmöglich machen:

Durch das Verbrennen von Artemisia (Beifuß) oder Reisig in einem Ofen in der Mine wird Rauch erzeugt, und dieser wird mit Blasebälgen in die feindliche Mine geblasen. Also man räuchert die Feinde aus. Man kann sie aber auch ausstänkern, indem man mit einer Art Brunnen Unrat in ihre Mine pumpt (Kap. 52).

Allein ohne die Hilfe der himmlischen Mächte vermag die Festung sich trotz aller Abwehrmaßregeln nicht gegen die Feinde zu halten. Nur der Beistand der Götter und Geister bringt Rettung. Daher machen der Vorbeter und der Astrologe den Göttern der Berge und Flüsse, des Landes und der Feldfrüchte von dem Ausbruch der Feindseligkeiten Mitteilung. Dasselbe tut auch der Landesfürst, welcher im Ahnentempel den Beistand der Schutzgötter seines Landes und seiner Ahnen anruft. Rückt der Feind heran, so sucht man ihm durch bestimmte Zeremonien und Opferhandlungen entgegenzuwirken, welchen der Symbolismus der alten Naturphilosophie zugrunde liegt. Kommt zum Beispiel der Feind vom Osten her, so opfert man auf dem Ostaltar einen Hahn. Dieser Altar ist acht Fuß hoch. In dem Allerheiligsten des

Tempels, welches acht Fuß tief ist, verehrt man den grünen Geist der grünen Fahne, welche acht Fuß lang und in acht Exemplaren vorhanden ist. Man legt dabei grüne Kleider an. Acht alte Männer von achtzig Jahren leiten die Zeremonien. Mit acht Armbrüsten wird dabei achtmal geschossen. Der Hahn, die grüne Farbe und die Zahl acht entsprechen alle dem Element Holz, welches den Osten beherrscht. Die anderen Himmelsrichtungen haben andere Elemente mit anderen Attributen zugeordnet und dementsprechend ändern sich auch die Zeremonien, die zur Erlangung des Sieges dienen sollen. Ob Sieg oder Niederlage bevorsteht, können die Zauberer und Wahrsager nach den zur Zeit wehenden Winden vorhersagen. Sie dürfen aber die Ergebnisse ihrer Wetterbeobachtungen, besonders wenn sie ungünstig sind, nur dem Höchstkommandierenden mitteilen, damit das Volk nicht aufgeregt wird (Kap. 68).

Ein ähnlicher Symbolismus wie bei den religiösen Handlungen herrscht auch in dem anscheinend sehr ausgebildeten Flaggen- und Signalwesen. Man hatte besondere Flaggenbücher, in welchen die üblichen Flaggen und Wimpel beschrieben waren. Flaggen wurden auf der Stadtmauer gehißt, wenn die Kommandanten ihre Wünsche kundtun wollten, namentlich, um bestimmte Dinge zu requirieren. Sodann wurden die Bewegungen der Feinde, vor allem ihr Vorrücken signalisiert. Alle Stationskommandanten auf der Mauer hatten ihre Flaggen, für welche 25 Fuß lange Flaggenstöcke vorhanden waren. Die Flaggen selbst maßen 15 Fuß und waren halb so breit.

Verlangte man Bauholz, so hißte man eine grüne Fahne, für Feuer eine rote, für Brennholz eine gelbe, für Steine eine weiße und für Wasser eine schwarze. Eine Tigerfahne bedeutete starke Krieger, eine Fahne mit zwei Hasen viele Soldaten, eine Vogelfahne Reiter, eine Fahne mit Pilzen Speise, eine Hundefahne Armbrüste, eine Drachenfahne Wagen. Die Beziehung zwischen dem Bilde und der Bedeutung ist nicht immer ohne weiteres klar. Oft scheinen Wortspiele zugrunde zu liegen, z. B. 兎 t'u, „Hase", könnte für 徒 t'u, „Soldat" stehn. Sobald die Lieferung erfolgt war, wurde die Fahne wieder eingezogen.

Um das Herannahen der Feinde rechtzeitig bemerken zu können, hatte man auf Anhöhen vor der Stadt bis auf zehn Li Entfernung Signalstationen 表 Piao, die sogenannte Fernwacht. Da auf weite Entfernung die Flaggen schlecht zu erkennen waren, so gaben diese Stationen Feuer- und Trommelsignale. Sobald die Station der Feinde zuerst ansichtig wird, gibt sie ein Feuersignal, sobald sie in das Stadtgebiet eindringen, zwei, wenn sie die Außenwerke beschießen, drei nebst einem Trommelwirbel, sobald sie an der Außenmauer angelangt sind, vier nebst zwei Wirbeln, und wenn sie an der Stadtmauer sind, fünf Feuersignale und fünf Trommelwirbel (Kap. 71).

In ähnlicher Weise werden auf der Stadtmauer, von wo aus man die Signale der Fernwacht genau beobachtet, beim Nahen der Feinde je nach ihrer größeren oder geringeren Nähe mehr oder weniger Wimpel gehißt. Des Nachts gibt man auch von

dort aus Feuersignale in gleicher Zahl. Machen die Feinde einen Angriff, so kommen zu den Flaggensignalen noch die Trommelwirbel. „Sobald sie bis an die Außenseite des Grabens vorgedrungen sind, so trommelt die betreffende Abteilung auf der Mauer drei Wirbel und hißt einen Wimpel, sobald sie mitten im Wasser sind, schlagen alle Trommeln ringsum vier Wirbel, und man hißt zwei Wimpel. Wenn sie bei den Verhauen ankommen, trommelt man fünf Wirbel und hißt drei Wimpel. Sobald die Vormauer erklommen wird, folgen sechs Wirbel, und vier Wimpel gehen hoch. Ist die Brustwehr erreicht, so schlagen die Trommeln sieben Wirbel, und man zieht fünf Wimpel auf, ist die Hauptmauer erreicht, so folgen acht Wirbel und sechs Wimpel, und wenn über die Hälfte der großen Mauer erobert ist, so wirbeln die Trommeln ohne Aufhören. Des Nachts werden dieselben Signale in gleicher Zahl durch Feuer gegeben. Wenn die Feinde sich zurückziehen, so werden ebensoviel Wimpel gesenkt wie beim Vorrücken, aber das Trommeln fällt weg“ (Kap. 69).

Für das Trommelwesen sind besondere Tambour-Majore 鼓之吏 Ku-tschih-li oder 鼓主 Ku-tschu, angestellt, welche dafür zu sorgen haben, daß die Trommeln zur richtigen Zeit einfallen und ruhig bleiben, wenn sie nicht anschlagen dürfen (Kap. 69).

Wir sahen bereits, daß eine belagerte Stadt unter scharfer Kontrolle gehalten wurde und zu dem Zweck in Bezirke und Abteilungen mit Vorstehern, Ältesten und Torwächtern geteilt wurde. Diese Kontrolle wurde durch besondere Ausweise und Pässe erleichtert. Jeder Beamte, Soldat und Bürger hatte ein Täfelchen, das er selbst mit großen Schriftzeichen beschrieben hatte, stets bei sich zu führen. Darauf stand vermutlich sein Name und die Abteilung, welcher er zugeteilt war. Für besondere Zwecke wie Wache halten oder Inspektionen wurden noch besondere Ausweise oder Pässe ausgestellt, und der Betreffende mußte das Paßwort, 號 Hao, kennen. Leute, welche wegen des Herannahens der Feinde Sachen weggeräumt hatten, sollten dies in Notizhefte eintragen und dabei auch die Stückzahl angeben (Kap. 70).

Während der Belagerung stehen nicht nur die Soldaten, sondern in vielen Beziehungen auch die Bürger unter Kriegsrecht. Seine Bestimmungen sind drakonisch. Es wird ausdrücklich gesagt, daß die mildeste Strafe die Todesstrafe ist. Das bedeutet, daß die Strafen mit der einfachen Hinrichtung anfangen. Dann kommen nämlich die verschärften Todesarten mit Ausstellung der Leiche des Hingerichteten auf dem Markte, Zurschaustellung des abgeschlagenen Kopfes, Zerreißen des Körpers mit Wagen, die nach verschiedenen Richtungen gefahren werden, und schließlich werden nähere und entferntere Verwandte mit hingerichtet (Kap. 70). Die schlimmste Strafe, welche zum Beispiel für Verrat der Stadt an die Feinde verhängt wird, erstreckt sich auf die „drei Familien“, 三族 San-ts'u, nämlich die Familie des Vaters, die der Mutter und die der Frau, welche alle die Strafe des Verräters mit zu erleiden haben. Dies Prinzip der Verantwortlichkeit gilt auch für die Kameraden und Vorgesetzten des Schuldigen. Auf der Stadtmauer hat jeder für seinen Nebenmann rechts und links einzustehen. Verschwörung mit dem

Feinde zieht die Todesstrafe durch Zerreißen nach sich. Auch der Vorsteher, die Ältesten und der Abteilungschef werden alle mit hingerichtet, wenn sie die Schuldigen nicht ergreifen. „Wenn Genossen über die Mauer klettern und zum Feinde übergehen, so werden ihre Kameraden, die ihre Festnahme nicht erwirken, hingerichtet. Gehen sie zusammen mit einem Anführer einer Hundertschaft über, so wird der Zivilbeamte der Abteilung hingerichtet, gehen sie mit dem letzten über, so wird der Offizier der Abteilung hingerichtet. Vater, Mutter und Kinder und alle mit ihnen in Vermögensgemeinschaft Lebenden werden von Wagen zerrissen. Wenn sie den Anschlag vorher merken, so bleiben sie straffrei" (Kap. 70).

Auf die geringsten Vergehen und Übertretungen steht Todesstrafe, zum Beispiel auf Umherlaufen in Straßen und Gassen, nachdem durch dreimaliges Trommeln Alarm geschlagen ist. Die gleiche Strafe trifft diejenigen, welche beim plötzlichen Herannahen der Feinde sich zusammenscharen, klagen und jammern oder in eine Panik ausbrechen.

Jede Handlung, welche den Feind in irgendeiner Weise begünstigt, ist verboten und unter Strafe gestellt. „Wer, wenn die Feinde gering, ihre große Zahl rühmt, wenn sie in Verwirrung sind, von ihrer Ordnung spricht und einen ungeschickten Angriff genial nennt, erleidet Leibesstrafe." — „Es ist verboten, einen mit einem Pfeile geschossenen Brief aufzunehmen. Wenn jemand mit einem Pfeile einen Brief an den Feind schießt, so wird den Eltern, der Frau und den Kindern des Übeltäters der Kopf vom Rumpfe getrennt und auf der Stadtmauer aufgepflanzt" (Kap. 70).

Nur für ganz leichte Fälle erleidet man die Pfeilstrafe, eine Militärstrafe, bei der dem Schuldigen das Ohr mit einem Pfeile durchbohrt wird: 矧 Schê für altes 栔. Diese Strafe hat sich bis in die Neuzeit erhalten. Sie wird verhängt, wenn jemand Ochsen oder Pferde im Heere frei umherlaufen läßt, wenn er seine Mahlzeiten nicht zur richtigen Zeit einnimmt, wenn er im Heere singt oder wehklagt. Nur morgens und abends darf der Soldat singen, um zu zeigen, daß er es gut hat.

Den sehr harten Strafen stehen nun aber auf der andern Seite sehr hohe Belohnungen für hervorragende Leistungen im Kampfe gegenüber. Sie entsprechen unsern Orden und Auszeichnungen, welche die Chinesen nicht kennen: Wird der Feind, nachdem er schon die Mauer erklettert hat, wieder herabgeworfen, so erhalten zwei Mann von der siegreichen Abteilung einen Ehrensold. Wenn die Belagerung durchbrochen wird, so belehnt man den Stadtkommandanten mit dreißig Li Land und ernennt ihn „zum Grafen der Außenwerke". Der Vizekommandant und der Distriktsmagistrat werden zu Ministern befördert. Die dann folgenden Beamten, Notabeln und Kalkulatoren werden durch Rangerhöhung geehrt. Männer, welche an der Verteidigung tätigen Anteil gehabt haben, erhalten zwei Rangstufen verliehen, Frauen eine Gratifikation von 5000 Kasch. Männer, Frauen, Greise und Jugendliche, welche bei der Verteidigung mitgewirkt, aber nicht selbst gefochten haben, erhalten je 1000 Kasch; für drei Jahre werden ihnen alle Abgaben erlassen. Es herrscht also die Tendenz,

nicht so sehr diejenigen zu belohnen, deren Verdienst der Sieg ist, sondern alle, die dabei gewesen sind, und zwar um so mehr, je höher ihre Stellung ist, eine Methode, welche auch bei uns vielfach geübt worden ist. Hohe Belohnungen stehen auch auf Denunziation geplanter Verbrechen und Ergreifung der Schuldigen.

Die Belagerung hat nicht nur eine Verschärfung des Strafrechts, sondern auch Eingriffe in das Privatrecht der Bürgerschaft zu Folge. Es gibt ein Rayongesetz, wonach Bauten in bestimmten Festungsrayons weggeräumt werden müssen, und die Bürger können durch Requisitionen gezwungen werden, bestimmte Gegenstände an den Fiskus zu liefern. Abgesehen von den Wachtstationen darf auf der Stadtmauer nirgends ein Haus stehen und im Festungsglacis, 城場 Tsch'êng tsch'ang müssen alle Häuser, Mauern und Bäume, die dem Feinde bei seinen Angriffen als Deckung dienen könnten, weggeräumt und alle Brunnen zugeschüttet werden, und zwar bis auf hundert Schritt Entfernung vom Stadtgraben. Alle Privat- und Richtwege sind zu beseitigen und alles Material, das dem Feinde von Nutzen sein könnte, ist in die Stadt zu schaffen (Kap. 52 u. 70). Sind zur Befestigung oder Ausbesserung der Stadtmauern Holz, Ziegel oder Steine erforderlich, so werden sie unter Umständen aus Privathäusern genommen, das heißt wohl, diese Häuser werden abgebrochen. „Wer sich widersetzt, wird hingerichtet." Aus den Häusern außerhalb der Stadt schafft man Reis, Hirse, lebende Tiere, Stoffe und Gebrauchsgegenstände in die Festung. Wenn der Eigentümer diese Dinge der Stadt zur Verfügung stellt, so erhält er dafür eine Anweisung, 券 Tchüan, nach dem Marktwert, das heißt, die Stadt kauft ihm seine Vorräte ab. Beim Herannahen der Feinde sammelt man in allen umliegenden Ortschaften die Metallgeräte, Kupfer, Eisen und was man sonst noch für die Verteidigung gebrauchen kann, und schleppt es in die Stadt (Kap. 52 u. 71.)

Die Wichtigkeit ausreichender Verpflegung für eine erfolgreiche Belagerung wird häufig betont. Lebensmittel und Brennmaterial für drei Monate galten als das Minimum, welches vorhanden sein mußte. Die Verpflegung ist genau geregelt. Jeder einzelne erhält seine Rationen in einer der fünf Verpflegungsklassen zugemessen. Diese Rationen betragen: 10 Pfund, $6^2/_3$ Pfund, 5 Pfund, 4 Pfund und $3^1/_3$ Pfund täglich, vermutlich Reis oder andere Zerealien. Die Beträge sind außerordentlich hoch und können nicht die täglich von jedem verzehrten Quanten darstellen. Vielleicht umfassen sie den gesamten Sold jedes Soldaten, der wie bekannt, bis in neueste Zeit in Naturalien gezahlt zu werden pflegt, oder die Rationen sind für die ganze Familie jedes Verteidigers bestimmt (Kap. 71).

Sogar für das Sanitätswesen finden sich schon einzelne Ansätze. „Wenn jemand schwer verwundet ist, so schickt man ihn zur Behandlung heim, denn in seiner Familie kann er am besten verpflegt werden. Man gewährt ihm auch einen Arzt und Arzneien und gibt ihm täglich ein Liter Wein und zwei Pfund Fleisch. Ein Beamter erhält den Auftrag, den Kranken öfter in seiner Behausung zu besuchen. Sobald er

geheilt ist, begibt er sich wieder auf seinen Posten. Es kommt auch vor, daß jemand, um sich seinen Verpflichtungen zu entziehen, eine Verwundung durch den Feind simuliert. Dann wird die Familie verantwortlich gemacht." (Kap. 70.)

Die Gefallenen werden in aller Stille begraben. Lautes Wehklagen der Familie, wie es in Friedenszeiten üblich, ist verboten. Bei vornehmen Gefallenen macht man eine Ausnahme. Der Kommandant schreibt selbst einen Brief an die Familie oder läßt durch einen Abgesandten sein Beileid ausdrücken. Dem tapferen Toten werden Ehrentitel verliehen und seine Angehörigen erhalten Auszeichnungen.

Wir erkennen aus dem Gesagten, daß der Festungskrieg im alten China sehr sachgemäß geführt wurde und daß die Chinesen auch auf diesem Gebiete schon Einrichtungen hatten, die wir uns als ganz modern zu betrachten gewöhnt haben.

Das alte Ta-hia der Chineſen.

Ein Beitrag zur Tocharer-Frage.

Von O. Franke.

Die Nachrichten der Chineſen über das Land und Volk der Ta-hia 大夏 weiſen in eine ferne Zeit hinauf. Die älteſte für uns nachweisbare Erwähnung findet ſich in dem „Buche der Tschou“, dem Tschou schu 周書, einem Werke, das allem Anſchein nach in ſeinen einzelnen Beſtandteilen bereits vor Konfuzius vorhanden war, und von dem uns erhebliche Bruchſtücke erhalten ſind.[1] Es wird hier eine feierliche Audienz aller Vaſallen-Fürſten und Barbaren-Völker geſchildert, die unter Tsch'êng wang, alſo um das Jahr 1100 v. Chr. in Tsch'êng-tschou 成周, der von Tschou kung eben neu angelegten Hauptſtadt der Tschou in Ho-nan[2], ſtattfand. Dabei werden in der langen Liſte der Tributbringer auch die Ta-hia aufgeführt, die „weiße Kühe“ brachten[3]. Auf ein noch weit höheres Altertum deuten andere Nachrichten aus der vorchriſtlichen Zeit. Das Lü schi tsch'un-ts'iu 呂氏春秋, ein Werk aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., das uns anſcheinend unverderbt überliefert und im weſentlichen ernſt zu nehmen iſt, erwähnt Ta-hia öfter. In Kap. 5, wo die Entſtehung der chineſiſchen Muſik erörtert wird, findet ſich die folgende Er-

[1] Das Tschou schu wird oft Ki tschung Tschou schu 汲冢周書 betitelt, d. h. das „Tschou schu aus dem Grabe von Ki“. Dieſer Titel iſt unberechtigt, denn tatſächlich befand ſich das Tschou schu nicht unter den im Grabe von Ki gefundenen Büchern und war lange vor der Auffindung dieſes Grabes bekannt. Vgl. die Bemerkungen von Chavannes, Mémoires Historiques uſw. I, 233 Anm. 1 und V, 457 Anm. 1. Die Bruchſtücke ſind in den Han Wei ts'ung schu enthalten. Eine aus dem Jahre 1846 ſtammende Ausgabe von Tschu You-ts'êng 朱右曾 mit Kommentar unter dem Titel Yi Tschou schu 逸周書 findet ſich in der Sammlung Huang Ts'ing king kie sü pien, Kap. 1028—38. Das Werk iſt eine Geſchichtsquelle erſten Ranges.

[2] Vgl. Einleitung zum Schu king, Legge, Chinese Classics V, 10 und Mém. Hist. I, 247 und 250 Anm. 2. Schlegel in T'oung Pao 1893, S. 402 u. 407 verlegt die Audienz — ich weiß nicht, mit welchem Recht — in das Jahr 1111 v. Chr.

[3] Kap. 7, fol. 9 r° der Ausgabe in den Han Wei ts'ung schu: 大夏蓋白牛. Eine Gloſſe bemerkt hierzu: „Weiße Kühe ſind wilde Tiere“. Tschu You-ts'êng (Kap. 7, fol. 11 v°) hat dieſe Erklärung in ſeinen Text mit aufgenommen, und dahinter finden ſich ferner bei ihm die Worte: „Sie haben die Geſtalt einer Kuh und die Zähne eines Elephanten“ 蓋白牛野獸也牛形而象齒. Im P'ei wên yün fu und im P'ien tsĕ lei pien findet ſich ein Zitat aus Kin-lou tsĕ 金樓子, einer Sammlung mannigfacher Aufzeichnungen des Kaiſers Yuan ti 元帝 von der Liang-Dynaſtie (552—554 n. Chr.), mit folgendem Wortlaut: 大月氏有牛名白皮牛割其肉明日瘡愈 „Bei den Yüe-tschi gibt es Kühe, die den Namen Weißfell-Kühe haben. Wenn man in ihr Fleiſch ſchneidet, ſo iſt am nächſten Tage die Wunde ſchon wieder geheilt.“ Dagegen lieſt die Ausgabe des Kin-lou tsĕ in den Tsĕ schu po tschung, Kap. 5, fol. 10 v°: 大月支及西胡有牛名曰日及今日割取其肉一二斤明日瘡卽愈 „Bei den Yüe-tschi gibt es Kühe, die den Namen Ji-ki haben. Wenn man heute ein oder zwei Pfund aus ihrem Fleiſche herausſchneidet, ſo iſt morgen die Wunde ſchon wieder geheilt.“ Die Frage, welche Tiere mit den „weißen Kühen“ gemeint ſein können, mag vorläufig auf ſich beruhen bleiben.

zählung: „Vor alters befahl Huang-ti (der mythiſche Kaiſer des 3. Jahrtauſends v. Chr.) dem Ling-lun, die muſikaliſchen Klangröhren herzuſtellen. Ling-lun ging nach dem Weſten von Ta-hia und kam zum Norden von Yuan-yü, dort holte er Bambus im Tale des Fluſſes Hie.“ [1] Die Erzählung wird in der ſpäteren Literatur mehrfach wiederholt, ſo im Schuo yuan 說苑 des Liu Hiang 劉向 (Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr., Kap. 19, fol. 10 v°), in der Ausgabe der Tsĕ schu po tschung und im Fêng su t'ung yi 風俗通義 des Ying Schao 應劭 (2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr., Kap. 6, fol. 1 v° der Ausgabe in den H. W. t. s.). Indeſſen iſt hier an die Stelle des unbekannten Namens Yuan-yü das bekannte K'un-lun 崑崙 geſetzt worden. Gleichfalls in das mythiſche Altertum zurück geht eine noch an den alten Sterndienſt erinnernde Sage, die im Tso tschuan Tschao kung 1. Jahr (bei Legge, Chin. Cl. V, 573 und 580) und von Ssĕ-ma Ts'ien (Schi ki, Kap. 42, fol. 12 r° f., Mém. Hist. IV, 477 f.) erzählt wird. Zwei Söhne des Kaiſers Kao-sin 高辛 (Mitte des 3. Jahrtauſends v. Chr.) haderten beſtändig miteinander, infolgedeſſen trennte ſie der Kaiſer Yao, unter dem ſie lebten, und ſandte den einen nach Schang-k'iu 商丘, einem den Kommentaren zufolge ſüdlich des Fluſſes Tschang 漳 im nördlichen Ho-nan gelegenen Gebiete[2], wo er dem Sternbilde Tsch'ên 辰 zu opfern hatte, den andern nach Ta-hia, wo er die Opfer an das Sternbild Schên 參 leiten ſollte. Mit den großen Arbeiten des Kaiſers Yü um 2200 v. Chr. in Verbindung gebracht wird Ta-hia im Schi-ki (Kap. 6, fol. 34 r°, Mém. Hist. II, 208) gelegentlich der Auseinanderſetzung des zweiten Kaiſers der Ts'in-Dynaſtie (209—207 v. Chr.) mit ſeinen Miniſtern. Er erklärt dabei: „Yü durchſtach (das Gebirge von) Lung mên (am Huang ho im Grenzgebiet der Provinzen Schan-si und Schen-si) und machte ſo den Weg frei nach Ta-hia“. Tief in die geſchichtliche Zeit hinein führt uns die Rede des mächtigen Herzogs Huan 桓 von Ts'i (685—643 v. Chr.), der ſich rühmt, „im W e ſ t e n Ta-hia unterworfen und den ‚fließenden Sand‘ (die Gobi) überſchritten und mit zuſammengeſchnürten Roſſen und aufgehängten Wagen den Berg Peï-ör 卑耳 beſtiegen zu haben“ (Schi ki, Kap. 28, fol. 6 r° und Kap. 32, fol. 11 r°, wo der Berg T'ai-hang 太行 genannt wird, Mém. Hist. III, 425 und IV, 56). Ähnlich und doch abweichend hiervon läßt Schi huang-ti im Jahre 219 v. Chr. auf einer ſeiner ſteinernen Gedenktafeln von ſich ſagen: „im Weſten überſchritt er den ‚fließenden Sand‘, im Süden kam er zum Ende von Peï hu (d. h. Annam und Tongking), im Oſten beherrſcht er das Oſtmeer, im N o r d e n durchzog er Ta-hia“ (Schi ki, Kap. 6, fol. 16 r°, Mém. Hist. II, 148). Eine flüchtige Erwähnung findet Ta-hia noch an folgenden Stellen. Das Lü schi tsch'un-ts'iu zählt in Kap. 14 die beſten Nahrungsmittel nach ihrer Herkunft

[1] fol. 4 v°: 昔黃帝令伶倫作爲律伶倫自大夏之西乃之阮隃之陰取竹於嶰谿之谷. Die Stelle iſt bereits eingehend von mir erörtert worden in meinen Beiträgen aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens, S. 33ff.

[2] Der Name Schang-k'iu erſcheint noch heute in der Bezeichnung des Kreiſes der Stadt Kueï-tê fu 歸德 in Ho-nan.

auf und behauptet dabei auch: „Die beſten Würzen ſind die folgenden: Ingwer aus Yang-p'u, Zimmet aus Tschao-yao, Pilze aus Yüe-lo, Pickles aus Tschan-weï, Salz aus Ta-hia, Tau (?) aus Tsai-kie, ſeine Farbe iſt wie Nephrit, und Eier aus Tsch'ang-tsê."[1] Huai-nan-tsĕ, der prinzliche Philoſoph vom Anfang der Han-Zeit — er ſtarb 122 v. Chr. —, der ſich mit Hilfe älterer Werke, vor allem aber ſeiner eigenen Phantaſie (in Kap. 4 ſeines Werkes) eine höchſt wunderliche Erdbeſchreibung zuſammengebaut hat, erwähnt in ſeinem Syſtem der „acht fernen Gebiete (yin 寅) und acht Marſchen (tsê 澤)", die „außerhalb der neun Verwaltungsgebiete" (tschou 州, wohl des Reiches) liegen, auch Ta-hia. „Das ferne Gebiet im Nordweſten", ſo erzählt er, „heißt Ta-hia und die Marſch Hai tsê" (d. h. „Meeres-Sumpf").[2] Das Schan hai king, eine Quelle von zweifelhaftem Wert, die in ihrer heutigen Geſtalt wohl früheſtens dem 3. Jahrhundert v. Chr. entſtammt[3], führt Ta-hia unter den Ländern „außerhalb des fließenden Sandes" auf. „Länder außerhalb des fließenden Sandes", ſo heißt es dort, „ſind Ta-hia, Schu-scha-kü-yao und das Land der Yüe-tschi. Die weißen Nephrit-Berge der weſtlichen Hu ſind im Oſten von Ta-hia, Ts'ang-wu aber iſt ſüdweſtlich von den weißen Nephrit-Bergen, und alle ſind weſtlich vom fließenden Sande und ſüdöſtlich von der Öde des K'un-lun"[4]. Endlich finden wir Ta-hia noch als Namen eines Tanzes im Schi ki, im Tso tschuan und im Li ki. Ssĕ-ma Ts'ien berichtet (Mém. Hist. IV, 7 ff.), daß i. J. 544 v. Chr. der Fürſt von Wu 吳 den Prinzen Ki-tscha 季札 mit einem Auftrag nach Lu entſandte. Dort wurden ihm auf ſeine Bitte die verſchiedenen Muſikweiſen und Tänze der Tschou vorgeführt, unter anderen auch der Tanz Ta-hia, worauf er ausrief: „Wie ſchön! Arbeiten, ohne ſich zu rühmen, wer hätte das erreichen können, wenn nicht Yü" (der vorhin erwähnte Kaiſer, der das Gebirge Lung mên durchſtach). Dieſelbe Erzählung findet ſich im Tso tschuan (Siang kung, 29. Jahr = 544 v. Chr., Legge, Chin. Cl. V, 546 und 550). Kia K'ueï 賈逵, ein Anhänger des bekannten Liu Hin aus der Mitte des 1. Jahrhunderts

---

[1] fol. 3 v°: 和之美者陽樸之薑招搖之桂越駱之鹽鍾錞之醯大夏之鹽宰揭之露其色如玉長澤之卵. Die hier genannten Namen ſind bis auf Ta-hia und Tsch'ang-tsê unbekannt. Das letztere lag nach dem geographiſchen Wörterbuche Li tai ti li tschi yün pien 歷代地理志韻編 von Li Tschao-lo 李兆洛 aus dem Jahre 1837, s. v., im Oſten des heutigen Kreiſes Tsing-pien hien 靖邊 im nördlichen Schen-si.

[2] Kap. 4, fol. 2 r° f (Ausgabe in den Tsĕ schu po tschung): 西北方曰大夏曰海澤.

[3] Vgl. darüber De Harlez in T'oung Pao 1894, S. 114ff. und Conrady in Wassiljew, Die Erſchließung Chinas (Deutſch v. R. Stübe) S. 160, Anm. Die oben angeführte Stelle deutet darauf, daß mindeſtens einzelne Teile des Schan hai king noch erheblich jünger ſind, denn die Angabe über die Yüe-tschi dürfte einer Zeit entſtammen, in der Tschang K'ien's Entdeckungen vom letzten Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. ſchon bekannt waren.

[4] Kap. 13, fol. 1 v° (Ausgabe der Tsĕ schu po tschung): 國在流沙外者大夏型沙居繇月支國西胡白玉山在大夏東青梧在白玉山西南皆在流沙西崑崙虛東南. Schu-scha-kü-yao erklärt das Schan hai king t'u tsan 山海經圖讚 von Kuo P'o 郭璞 (um 300 n. Chr.), fol. 22 v° (Ausgabe der Tsĕ schu po tschung) für „ein Gebiet der Gobi" (沙漠之鄉) und für eine „Durchgangſtation" (?絕地之館). Ts'ang-wu wird von den chineſiſchen Geographen ſonſt in den fernſten Südweſten, in die Grenzgebiete von Kuang-si und Tongking verlegt.

n. Chr. (ſ. Giles, Biogr. Dict. Nr. 323 u. 1304), hat, wohl lediglich auf Grund hierauf, dazu die Erklärung gegeben, daß „Ta-hia die Muſikweiſe Yü's von Hia war“[1]. Im Li ki werden wir belehrt, daß im Altertum „der Knabe mit dreizehn Jahren Ta-hia zu tanzen gelernt habe“ (Couvreur, Li ki I, 674), und Tschêng Hüan 鄭玄, der Kommentator des 2. Jahrhunderts n.Chr., bemerkt dazu, daß die „Ta-hia-Muſikweiſe aus zivilen und militäriſchen Beſtandteilen zuſammengeſetzt geweſen ſei“[2]. In der Beſchreibung des großen Opfers an Tschou kung, den erſten Lehensherrn von Lu, das mit kaiſerlichem Zeremoniell begangen werden durfte, erwähnt das Li ki (Couvreur I, 731), daß die Tänzer dabei auch die folgenden Tänze aufführten: „Ta-hia, Meï, die Muſikweiſe der öſtlichen Barbaren, und Jen, die Weiſe der ſüdlichen Barbaren“ 舞大夏昧東夷之樂也任南蠻之樂也. Tschêng Hüan erklärt: „wie Ta-wu der Tanz der Tschou geweſen iſt, ſo Ta-hia der Tanz der Hia“[3]. Die Barbarentänze aber an dieſem Orte haben die chineſiſchen Gelehrten in große Verlegenheit gebracht, und K'ung Ying-ta 孔穎達, der im 7. Jahrhundert n. Chr. ſeinen Kommentar dem des Tschêng Hüan angefügt hat, legt ſich den Zuſammenhang folgendermaßen zurecht: „Was Meï, die Muſikweiſe der öſtlichen Barbaren, und Jen, die Weiſe der ſüdlichen Barbaren, betrifft, ſo hatte ſich die Tugend Tschou kung's weithin ausgebreitet, und er bediente ſich nicht bloß der Muſikweiſen der vier Herrſcher (Schun, Yü, T'ang und Wên wang), ſondern zog auch die Man und Yi (ſüdl. u. öſtl. Barbaren) heran. Daher wurde ihnen die Ehre zuteil, daß die Einführung ihrer Muſikweiſen beim Hofe beantragt wurde. Es heißt nur Yi und Man, man kann aber die Jung und Ti (weſtl. und nördl. Barbaren) darunter mit verſtehen“[4].

Die hier zuſammengeſtellten Nachrichten aus der alten Literatur Chinas werden ſich vermutlich vermehren laſſen, aber es iſt nicht wahrſcheinlich, daß dadurch noch neue Tatſachen von Bedeutung zutage kommen würden. Was wir aus dem Mitgeteilten lernen, iſt folgendes. Schon im hohen Altertum, jedenfalls aber im 12. Jahrhundert v. Chr., war den Chineſen das Volk der Ta-hia bekannt, die Vorſtellungen, die ſie damit verbanden, reichen noch um tauſend Jahre weiter zurück. Dieſe Kenntnis erliſcht nicht in der ſpäteren Zeit, ſondern ſie wird auch für das 7. und 6. Jahrhundert v. Chr., ſowie für das 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. ausdrücklich bezeugt, bis ſie dann in den Berichten der frühen Han-Zeit über die fremden Länder ihre unmittelbare Fortſetzung findet. Das Land war auch nicht bloß ein geographiſcher Begriff für die Chineſen, ſondern ſie ſtanden in politiſchen, wirtſchaftlichen und kulturellen Beziehungen zu ihm, und auch als dieſe Beziehungen anſcheinend nicht mehr vorhanden waren, lebte

[1] Schi ki, Kap. 31, fol. 8 r°: 夏禹之樂大夏也.

[2] Li ki, Kap. 28, fol. 10 r° in der Ausgabe der Schi san king tschu schu von 1887: 大夏樂之文武備者也.

[3] 大武周舞也大夏夏舞也.

[4] Li ki Kap. 31, fol. 24 v°: 昧東夷之樂也任南蠻之樂也者周公德廣非唯用四代之樂亦爲蠻夷所歸故賜奏蠻夷之樂於庭也唯言夷蠻則戎狄從可知也.

doch die Erinnerung daran in verſchwommenen Formen weiter. Was iſt nun dieſes Ta-hia und wo haben wir es zu ſuchen?

Mit Sicherheit geht aus den Nachrichten hervor, daß es weit im Nordweſten lag, die Meldungen des Schi ki aus dem 7. Jahrhundert und des Schan hai king aus dem 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. bringen es mit dem „fließenden Sande", der Gobi, in Verbindung. Beſtimmtere Angaben finden wir in den alten Quellen nicht. Dagegen ſind die Mitteilungen der ſpäteren Zeit erheblich deutlicher. P'ei Yin 裴駰, der älteſte der Kommentatoren des Schi ki, deren Werke uns erhalten ſind, führt bei der oben erwähnten Stelle über die Söhne des Kaiſers Kao-sin eine Gloſſe des Gelehrten Fu K'ien 服虔 aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (Giles, Biogr. Dict. Nr. 580) an, wonach „Ta-hia zwiſchen den Flüſſen Fên und Kuei geweſen ſei"[1]. Es würde dies alſo die Gegend im Süden der heutigen Präfektur P'ing-yang fu 平陽 in Süd-Schan-si ſein. Tu Yü 杜預 aber, der Kommentator des Tso tschuan aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr., macht bei der ebenfalls erwähnten Parallelſtelle aus Tschao kung 1. Jahr die Angabe, daß „Ta-hia das heutige Tsin-yang hien 晉陽 ſei", d. h. das gegenwärtige T'ai-yuan fu im mittleren Schan-si. Ferner erklärt er zu der Stelle des Tso tschuan, Ting kung 4. Jahr: „T'ang schu (ein Sohn des Kaiſers Wu ti von der Tschou-Dynaſtie und Begründer des Reiches Tsin im heutigen Schan-si) wurde, wie in dem (verlorenen) Buche T'ang kao geſagt iſt, belehnt mit dem Gebiete, wo einſt (der Sitz der Dynaſtie) Hia war", folgendes: „das Gebiet, wo einſt (der Sitz der Dynaſtie) Hia war, iſt Ta-hia, das heutige Tsin-yang von T'ai-yuan."[2] K'ung Tschao 孔晁, der älteſte Kommentator des Tschou schu, der zur Zeit der Tsin-Dynaſtie (265—419 n. Chr.) lebte, iſt vorſichtiger, er ſagt nur: „Ta-hia gehörte zu den nordweſtlichen Jung-Barbaren"[3]. Dagegen führt Tschang Schou-tsie 張守節, deſſen Kommentar zum Schi ki im Jahre 737 erſchien, bei der Stelle, die von Yü's Durchſtechung des Lung mên berichtet, eine heute nicht mehr erhaltene Angabe des dem Jahre 642 entſtammenden Kua ti tschi 括地志 an, die beſagt: „Ta-hia iſt das heutige Tsin-yang in Ping tschou nebſt den Bezirken Fên und Kiang"[4]. Ping tschou war eine von den drei Provinzen, in die Schun das Gebiet von Ki 冀 geteilt hatte[5], und bildete etwa die heutige Präfektur T'ai-yuan fu. Fên war zu Beginn der T'ang-Zeit der Name für verſchiedene Gebiete in Schan-si, ſo für das heutige Ho tschou 霍 am Fên-Fluß und für T'ai-yuan fu; auch das heutige Ki tschou 吉, zwiſchen Huang ho und Fên-Fluß,

[1] 大夏在汾澮之間翼城, Kuei iſt der alte Name des heutigen Wei-渭 Fluſſes, der ſüdlich bei der Stadt Yi-tsch'êng hien im ſüdlichen Schan-si vorbeifließt und gegenüber der Stadt Kiang tschou 絳 in den Fên mündet.

[2] 夏虛大夏今太原晉陽也. Den Text des Tso tschuan ſiehe bei Legge, Chin. Cl. V 750. Daß mit Hia hü der alte Sitz der Hia-Dynaſtie gemeint iſt, geht aus dem Zuſammenhange hervor: es wird berichtet, wie die einzelnen Würdenträger mit den Gebieten der ehemaligen Dynaſtien und alten Herrſcher belehnt werden.

[3] Kap. 7 fol. 9 r°: 大夏西北戎.

[4] 大夏今幷州晉陽及汾絳等州.

[5] S. Schu king bei Legge, Chin. Cl. III, 38.

hat im Altertum einmal die Bezeichnung Fên gehabt. Kiang iſt die heutige Unterpräfektur (tschou) gleichen Namens in Süd-Schan-si am Fên-Fluß. Danach wäre alſo Ta-hia im weſentlichen das vom Fên-Fluß durchſtrömte Gebiet von Schan-si geweſen. An den beiden Stellen des Schi ki, die von dem Triumph des Fürſten Huan von Ts'i und des Kaiſers Schi huang-ti handeln, begnügt ſich Tschang Schou-tsie, Ta-hia einfach mit „Tsin-yang in Ping tschou" oder „Tsin-yang in T'ai-yuan" gleichzuſetzen. Eingehender erörtert hat die Frage einer der kenntnisreichſten und berühmteſten Gelehrten aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, Ku Yen-wu 顧炎武, eine der erſten Autoritäten auf dem Gebiete der hiſtoriſchen Geographie. In ſeinem Werke Tso tschuan Tu kie pu tschêng 左傳杜解補正 „Ergänzungen und Berichtigungen zu Tu Yü's Kommentar zum Tso tschuan"[1], unterzieht er die Angabe Tu Yü's zu der oben mitgeteilten Stelle im Tso tschuan, Tschao kung 1. Jahr, daß „Ta-hia das heutige Tsin-yang hien ſei", einer Kritik. Wenn T'ang schu, ſo argumentiert er, belehnt wurde mit dem Gebiete, wo einſt der Sitz der Dynaſtie Hia war, ſo muß man bedenken, daß im Tsch'un-ts'iu zu Beginn des Reiches Tsin deſſen Hauptſtadt in Yi 翼 d. h. Yi-tsch'êng hien 翼城 in der Präfektur P'ing-yang fu 平陽 (im ſüdlichen Schan-si) war[2], das ſind über 700 Li von Tsin-yang nach Süden. Ferner war das ganze Land nördlich von dem Gebirge Ho schan 霍山 (zwiſchen P'ing-yang und T'ai-yuan) damals noch im Beſitz der Jung- und Ti-Barbaren und wurde erſt nach der Zeit des Herzogs Tao von Lu (467—431 v. Chr.) für die Verwaltung erſchloſſen. Es iſt alſo anzunehmen, daß ſich die Geſchichte des Hauſes Tsin von der Belehnung T'ang schu's an bis zum Untergange des Reiches (376 v. Chr.) in dem Gebiete von Yi abgeſpielt hat, und Tu Yü's Angabe, daß Ta-hia nur in Tsin-yang zu ſuchen ſei, muß als unzutreffend bezeichnet werden, zumal ſie auch mit den genaueren Mitteilungen des Kua ti tschi im Widerſpruch ſteht. Dazu kommt, ſagt Ku weiter, daß es im Lü schi tsch'un-ts'iu heißt: „Als Lung mên noch nicht geöffnet und Lü liang 呂梁 noch nicht durchſtochen war, kam der Huang ho oberhalb von Mêng mên 孟門 heraus (aus den Bergen)". Lü liang ſoll nach den Kommentaren des Schu king der im Yü kung I, 4 genannte Berg Liang ſein und nach den einen im Nordoſten des Bezirks Yung-ning tschou 永寧, alſo weit nördlich von Lung mên, aber öſtlich vom Huang ho, nach den andern in dem Kreiſe Han-tsch'êng hien 韓城, alſo unmittelbar ſüdlich von Lung mên liegen[3].

[1] Das Werk iſt das erſte in der Sammlung Huang Ts'ing king kie Kap. 1—3. Ku Yen-swu iſt auch der Verfaſſer des großen geographiſchen Werkes T'ien hia kün kuo li ping schu 天下郡國利病書, das im Jahre 1662 erſchien.

[2] Das ſagt allerdings Tu Yü ſelbſt in ſeiner Erklärung zu Tso tschuan, Yin kung 5. Jahr: „Yi war die alte Hauptſtadt von Tsin, d. h. im Oſten von Kiang-yi hien 絳邑 (dem heutigen Yi-tsch'êng hien), in P'ing-yang." Das ſcheint im Widerſpruch zu ſtehen mit ſeiner anderen Angabe, daß der alte Sitz der Hia-Dynastie im heutigen T'ai-yüan fu war. Vgl. Mem. Hist. IV, 3, Anm. 2 und 249, Anm. 1.

[3] Vgl. die Ausführungen von Legge hierzu, Chin. Cl. III, 95f. — Ein Lü liang kommt auch bei Lie tsĕ (ſ. Wilhelm, Liä dsi, S. 18) und bei Tschuang tsĕ (ſ. Legge, Sacred Books of the East xl, 20) vor. Danach muß es eine Stromenge mit einem hohen Waſſerfall geweſen ſein, an der anſcheinend Konfuzius

Mêng mên war nach Legge (Chin. Cl. III, 95) „ein wichtiger Punkt“ nördlich von Lung mên, und Richthofen (China I, 349) beſchreibt es als eine Felsenge am Huang ho 150—180 km nördlich von Lung mên. Nach dem Li tai ti li tschi yün pien Kap. 4, fol. 30 r° beſtand zur Zeit der Kin-Dynaſtie dort noch ein Bezirk dieſes Namens 120 Li weſtlich der heutigen Stadt Yung-ning tschou[1]. Ganz verſchieden hiervon meint Tu Yü, daß Mêng mên ein Engpaß an der Oſtſeite der Bergkette T'ai-hang 太行 an der Grenze zwiſchen Schan-si und Ho-nan im Weſten des heutigen Kreiſes Hui hien 輝 in Ho-nan geweſen ſei[2]. Wenn nun Yü dem Schi ki zufolge, ſo ſchließt Ku, Lung mên durchſtach und ſo den Weg nach Ta-hia freimachte, ſo muß „das, was man einſt Ta-hia nannte, genau den heutigen Gebieten von Kiang (tschou), Ki (tschou) und Si (tschou) in Tsin (Schan-si) entſprochen haben“[3], d. h. mit einem Worte dem Gebiete zwiſchen Fên ho und Huang ho und etwas öſtlich von erſterem.

Nach dieſen Angaben, die um ſo beſtimmter lauten, je ſpäter die Zeit iſt, der ſie entſtammen, ſcheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß wir unter dem alten Ta-hia ein verhältnismäßig kleines Gebiet im Südweſten der heutigen Provinz Schan-si zu verſtehen haben. Wir würden uns bei dieſen Erklärungen der chineſiſchen Gelehrten beruhigen müſſen, wie man es bisher auch getan hat, wenn ſich ihnen nicht unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenſtellten. Zunächſt muß bemerkt werden, daß die einheimiſche Auffaſſung gar nicht ſo einhellig und zuverſichtlich iſt, wie es den Anſchein hat, wobei von der kleinen Meinungsverſchiedenheit zwiſchen Tu Yü und Ku Yen-wu ganz abgeſehen werden ſoll. Wir hatten ſchon geſehen, daß K'ung Tschao, der Kommentator des Tschou schu, ſehr vorſichtig und ſehr allgemein geſagt hatte: „Ta-hia gehörte zu den nordweſtlichen Jung-Barbaren“, eine Angabe, die zu der von Ku Yen-wu, daß das Land der Jung- und Ti-Barbaren erſt nördlich von dem Gebirge Ho schan begann, nicht recht ſtimmt, wenn man ſie auf das ſüdliche Schan-si bezieht. Deutlicher iſt Tschu You-ts'êng, der moderne Herausgeber des Tschou schu (ſ. oben S. 117 Anm. 1). Er bemerkt an der nämlichen Textſtelle (Kap. 7, fol. 12 r° ſeiner Ausgabe), nachdem er die erwähnte Gegend in Schan-si als Ta-hia entſprechend angegeben: „Andere ſagen, Ta-hia ſei über 2000 Li ſüdweſtlich von Ta-yuan (Ferghana)“[4]. Damit werden wir plötzlich in eine völlig andere Welt verwieſen, und es wird uns verſtändlich, wenn Kuo P'o 郭璞, der Herausgeber des Schan hai king, der um das Jahr

auf ſeinem Wege von Wei nach Lu vorbei kam, die alſo im ſüdöſtlichen Schan-si oder im nordweſtlichen Ho-nan geſucht werden müßte.

[1] Vgl. hierzu auch die Angaben von Biot, Mémoire sur le chapitre Yu-koung du Chou king et sur la géographie de la Chine ancienne im Journ. Asiat. 1842, S. 180 f.

[2] Tso tschuan, Siang kung 23. Jahr. Vgl. auch Mém. Hist. IV, 69, Anm. 3.

[3] 則所謂大夏者正今晉絳吉隰之間也. Ku nimmt bei dieſem Schluſſe offenbar auch an, daß Lü liang und Mêng men in Schan-si oder unmittelbar an der Grenze in Schen-si waren. Man ſieht aber, wie geteilt die Anſichten über die Lage der beiden Punkte waren. Mag man ſie indeſſen in Schan-si oder in Ho-nan ſuchen, immer bleibt es unverſtändlich, inwiefern durch die Durchſtechung der Weg nach Ta-hia in Schan-si freigemacht ſein ſoll.

[4] 或云在大宛西南二千餘里.

300 n. Chr. ſchrieb, zu den oben mitgeteilten Angaben dieſes Werkes über Ta-hia bemerkt: „Die Hauptſtadt des Reiches Ta-hia hat einen Umfang von 2—300 Li. Es beſteht aus mehreren Zehnern von Staaten; das Land iſt warm und angenehm und geeignet für den Anbau der fünf Kornarten“[1]. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß ſich dieſe Beſchreibung nicht auf den Winkel in der Provinz Schan-si beziehen kann. Von Intereſſe ſind auch die Angaben des geographiſchen Wörterbuches Li tai ti li tschi yün pien unter dem Namen Ta-hia. Danach war Ta-hia unter der Han-Dynaſtie ein Gebiet in dem Verwaltungsbezirk Lung-si 隴西, d. h. der Gegend zwiſchen den heutigen Städten Lan tschou und Kung-tsch'ang 鞏昌 in Kan-su; unter den folgenden Dynaſtien entſprach es dem heutigen Ho tschou 河州 ſüdweſtlich von Lan tschou, und noch heute führt der Fluß bei Ho tschou den Namen Ta-hia. Ferner ſoll zur Sung-Zeit auch die Gegend der heutigen Stadt Han-tschung fu 漢中 im weſtlichen Schen-si Ta-hia geheißen haben, und endlich behauptet das Werk, Ta-hia ſei zur T'ang-Zeit ein Bezirk in dem Gouvernement Yüe-tschi fu 月支 in der Gegend von Turfan geweſen. Die letzten beiden Angaben beruhen offenbar auf Mißverſtändniſſen. Ein Ta-hia hien der Sung-Zeit, von dem das Wörterbuch ſpricht, und das es außer nach Ho tschou in Kan-su auch nach Ts'in tschou 秦 (im heutigen Schen-si und Kan-su) verlegt, um es mit dem heutigen Han-tschung fu gleichzuſetzen, hat es nicht gegeben. Weder die Geographie der Sung-Annalen, noch die große Beſchreibung des Sung-Reiches, das T'ai p'ing huan yü ki 太平寰宇記 kennen es. Wohl aber führt die letztere ein Ta-hia hien in Ho tschou auf, das „ein alter Bezirk der Han-Zeit geweſen ſei und ſeinen Namen von dem weſtlich davon fließenden Gewäſſer Ta-hia schui erhalten habe“[2]. Was aber das Gouvernement Yüe-tschi fu anlangt, ſo war es eins von den zahlreichen Gouvernements mit alten geſchichtlichen chineſiſchen Namen, die von den T'ang-Herrſchern nach der Vernichtung der weſtlichen Tu-küe in den Jahren 657 und 658 in Turkiſtan eingerichtet waren. Seine Hauptſtadt lag beim heutigen Kunduz am oberen Oxus. Ihm unterſtand auch der Bezirk Ta-hia, deſſen Lage heute nicht mehr zu beſtimmen iſt, der aber jedenfalls nicht bei Turfan lag[3]. Laſſen wir alſo dieſe beiden offenſichtlich irrigen Angaben beiſeite, ſo ergibt ſich aus den mitgeteilten Nachrichten, daß die chineſiſche Literatur anſcheinend drei Ta-hia kennt: eins in Schan-si, eins in Kan-su und eins im fernen Weſten am Oxus. Das verrät keine große Sicherheit in der Kenntnis des alten Landes. Dazu kommt, daß die Nachrichten der älteren Quellen mit den Angaben der ſpäteren Erklärer und Geographen ſchlechterdings nicht zu vereinigen ſind. Ein Ta-hia, das mit der Gobi zuſammen als äußerſter Weſten genannt wird, kann nicht in Schan-si liegen, und ein Ta-hia, zu dem der Weg freigemacht wird, indem man ein Gebirge in Schan-si öffnet, kann man nicht in Kan-su ſuchen; auch kann die Bedeutung, die in der alten Zeit

[1] 大夏國城方二三百里分爲數十國地溫和宜五穀.
[2] Kap. 154 fol. 3r° (Ausgabe von 1803): 大夏縣本漢蒼縣 .... 取縣西大夏水爲名.
[3] Vergl. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue occidentaux S. 68 Anm.

einem offenbar für ſehr anſehnlich gehaltenen und weit entfernten Ta-hia beigelegt worden iſt, unmöglich einem doch gar nicht entlegenen kleinen Landgebiete in der Provinz Schan-si zugeſprochen werden. Die Frage wird noch ſchwieriger dadurch, daß die Chineſen von mehreren Ta-hia nirgends ſprechen, ſondern nur von einem, über deſſen Lage aber trotz aller Einzelangaben große Unklarheit herrſcht. Wie iſt dieſe Unklarheit, dieſes Verlegen des einen Landes in ſo weitgetrennte Gegenden zu erklären? Als Tschang K'ien im Jahre 128 v. Chr. die Oxus-Länder erreichte, bezeichnete er das von den Ta Yüe-tschi beherrſchte Land mit den beiden ihm aus ſeiner Heimat als alter Name wohlbekannten Schriftzeichen Ta-hia oder in alter Ausſprache Ta-ha. Es iſt klar, daß dieſe Laute einen fremden Namen widergeben ſollten, und ſchon Kingsmill, deſſen ungezähmte Phantaſie hier einmal richtig geraten hatte, ſah darin die Umſchreibung des Wortes Tochara[1], die gräziſierte Form eines Namens, der im Uiguriſchen Tochrī lautete[2]. J. Marquart ſtellte dann in ſeinem Exkurs „Toxāristān" (Ērānšahr, S. 199 ff.) nochmals ausführlich feſt, daß Ta-ha nichts anderes ſei als eine unvollkommene Transſkription des Namens Tochari, „die dem beſonders in der älteren hiſtoriſchen Literatur vor dem Aufkommen der gelehrten Transſkriptionen zu beobachtenden Beſtreben der Chineſen ihren Urſprung verdankt, womöglich nicht mehr als zwei Charaktere für die Widergabe fremder Namen zu verwenden" (S. 204). Dieſe Gleichſetzung von Ta-hia = Tochara kann heute nicht mehr bezweifelt werden[3]. Erſt erheblich ſpäter, im 4. oder 5. Jahrhundert, erſcheint die genauere Umſchreibung T'u-hu-lo 吐呼羅 oder eine ähnliche Form. Trotz dieſer auffallenden Übereinſtimmung zwiſchen Tschang K'ien's Umſchreibung und dem alten Namen der chineſiſchen Literatur würde kaum jemand auf den Gedanken kommen, hier eine Verbindung ſuchen zu wollen, wie denn auch Chavannes vor einer Verwechſlung beider Namen nachdrücklich warnt[4]. Die Chineſen haben freilich — und auch das beweiſt wieder die Unſicherheit ihrer Vorſtellungen — die Grenze zwiſchen den beiden Bedeutungen des Namens keineswegs ſcharf gezogen, und noch die Verfaſſer des T'u schu tsi tsch'êng (邊裔典, Kap. 47, 大夏部) ſtellen die Angaben des

[1] S. Journal of the North China Branch of the R. A. S. XIV (1879), 4.

[2] Vgl. F. W. K. Müller u. E. Sieg, Maitrisimit und „Tocharisch" (Sitzungsber. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiſſenſch. 1916), S. 396. Eine intereſſante Gloſſe findet ſich in dem Geſchichtswerke Tsĕ tchi t'ung kien 資治通鑑 (11. Jahrh.) Kap. 196, T'ai-tsung 16. Jahr, fol. 60 v° (Neudruck von 1900), wo von einem Angriffe der weſtlichen Tu-küe gegen Tochara 吐火羅 berichtet wird. Es heißt dort: „Tu You 杜佑 (der bekannte Verfaſſer des T'ung tien, der um 800 ſchrieb) ſagt: 吐火羅 iſt ein anderer Name für T'u-ho-i 土掣宜. Zur Zeit der ſpäteren Wei-Dynaſtie (386—532) kommt der Name T'u-hu-lo 土呼羅 auf." Tu-ho-i könnte eine Wiedergabe von Tochrī ſein.

[3] Vgl. Chavannes in T'oung Pao 1907, S. 187, Anm. 2. Die Bemerkungen von Charpentier, Die ethnographiſche Stellung der Tocharer (in der Z. D. M. G. Bd. 71, S. 347 ff.) S. 373, Anm. 1 beruhen auf irrigen Anſchauungen. Konow's Gleichſetzung von Ta-hia mit Δάαι oder Dahae (Festſchrift für Vilhelm Thomsen, S. 97) kann als überholt gelten.

[4] Mém. Hist. II, 148, Anm. 6: „Le Ta-hia dont il est ici (auf der Gedenktafel Schi huang-ti's, ſ. oben S. 118) question ne doit point être confondu avec le royaume gréco-bactrien qu'on appelait Ta-hia au temps de l'empereur Ou."

Tschou schu, Tschang K'ien's, des Wei tschi und des Schan hai king geſchloſſen zuſammen und beziehen ſie auf ein Land. Immerhin würde dies alles noch kein genügender Grund ſein, um eine Identität des Ta-hia Tschang K'ien's mit dem Ta-hia des alten China für möglich zu halten, wenn nicht noch ein Moment von ganz anderer Bedeutung hinzukäme.

Als der Pilger Hüan-tsang im Jahre 645 von Indien zurückkehrte, kam er, ſeinem Reiſebericht zufolge, nachdem er bei der Stadt Ni-jang (oder yang), dem heutigen Nija, die Oſtgrenze des Staates Khotan überſchritten hatte, und „nachdem er über 400 Li in öſtlicher Richtung durch die große Wüſte des ‚fließenden Sandes' weitergewandert war, zu dem ehemaligen Lande Tu-ho-lo; das Land iſt ſeit langem verlaſſen und öde, ſeine Wälle ſind alle verfallen und überwachſen"[1]. Die Gegend, wo der Pilger die Weſtgrenze des ehemaligen Tochara erreichte oder erreicht zu haben glaubte, muß am Südrande des Tarim-Beckens, zwiſchen den heutigen Orten Endere und Tschertschen geſucht werden, oder, wie M. Aurel Stein feſtſtellen zu können meint, in dem Gebiet, das die heutige Trümmerſtätte von Endere umgibt. Stein ſtieß bei ſeinen Grabungen dort auf einen Tempel, der ſpäteſtens um die Mitte des 8. Jahrhunderts n. Chr. verlaſſen worden ſein mußte, und auf ein ausgedehntes Fort, über deſſen Geſchichte nichts zu ermitteln war. Mit Recht ſchloß er aus dieſen Trümmern, die unzweifelhaft während des erſten Teiles des 8. Jahrhunderts n. Chr. bewohnt waren, „daß das Land, das zu Hüan-tsang's Zeit verlaſſen lag, bald nachher wieder beſiedelt worden ſein müßte" (Ancient Khotan I, 429 und 435 f. und Ruins of Desert Cathay I, 312)[2]. Jedenfalls ſieht man auch hieraus — es iſt durchaus nicht das einzige Beiſpiel — wie oft und raſch ſich die kulturellen Verhältniſſe im Tarim-Becken verſchoben haben.

Was uns aber zunächſt das wichtigſte iſt, wir haben hier von zuverläſſigſter Seite ein altes Tochara am „fließenden Sande", vor den Toren Chinas bezeugt, deſſen

[1] Si yü ki Kap. 12, fol. 19 r° (Text des Schou schan ko ts'ung schu): 行四百餘里至都貨邏故國國久空曠城皆荒蕪. Vgl. St. Julien, Mémoires uſw., II, 247; Th. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India II, 304. Die Lesarten des Namens für das Land ſchwanken. Die von der philoſophiſchen Fakultät der Univerſität Kyōto beſorgte kritiſche Ausgabe des Si yü ki, die auf zwei koreaniſchen Drucken von 1058 und 1251 beruht, lieſt Kap. 12, S. 40 都貨故國, dagegen hat der im Kloſter Tōdai-ji 東大寺 bei Nara befindliche Sung-Druck 覩貨羅, eine alte Handſchrift von 1214 im Kloſter Daigo-Sambōin 醍醐三寶院 in Yamaschiro 都貨, und eine andere, im Kloſter Ischiyama-dera 石山寺 am Biwa-See, die bereits 1163 durchgeſehen iſt, wieder nur 都羅. Die Zweifelhaftigkeit an der in Rede ſtehenden Stelle kann nichts zu bedeuten haben, denn an zwei anderen Stellen des Si yü ki, wo von dem Tochara am Oxus die Rede iſt, nämlich Kap. 1, S. 24 und Kap. 3, S. 30 der japaniſchen Ausgabe, ſteht einmal 覩貨羅 und einmal 覩羅 mit den Varianten 覩貨羅 in dem Sung-Druck und der Handſchrift von 1163. Zweifel darüber, ob Hüan-tsang im Oſten und im Weſten denſelben Namen im Sinne gehabt habe, können alſo nicht aufkommen. — Zur Auslegung der Angabe Hüan-tsang's vgl. meine Darlegungen in Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens S. 28ff. Die daran geknüpften Folgerungen und Anſchauungen dort ſind natürlich durch meine jetzigen Unterſuchungen teilweiſe hinfällig geworden.

[2] Irrig iſt dagegen Steins Schluß, daß die dort von ihm gefundenen Kharoṣṭhi-Aufſchriften aus dem 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. den Tocharern angehört hätten.

Namen Hüan-tsang in der neuen Weiſe durch Tu-ho-lo widergibt, was genauer entſpricht als das altertümliche Ta-ha, das bis etwa 150 Jahre vor ſeiner Zeit ausſchließlich im Gebrauch geweſen war. Überraſchend wie die Angabe Hüan-tsang's ſcheinen könnte, findet ſie ihre Beſtätigung in den Nachrichten weſtlicher Autoren über die Völker des fernſten Oſtens, die allerdings, an ſich ſchon reichlich verſchwommen, durch den Wechſel der Wohnſitze der Tocharer ſtark durcheinander geraten ſind. Plinius der Ältere (1. Jahrh. n. Chr., VI, 54 ed. Mayhoff) ſpricht von den Phuni und Thocari, die „von den Attacorern weg" (ab Attacoris) d. h. öſtlich von ihnen wohnen; die Attacorer aber werden im Zuſammenhange des Flußſyſtems der Serer (Chineſen) genannt[1]. Bei Dionysios Periegetes (2. Jahrh. n. Chr.) aber erſcheinen in ſeiner poetiſchen Erdbeſchreibung (Vers 752 ed. Müller)

Καὶ Τόχαροι Φροῦνοί τε καὶ ἔθνεα βάρβαρα Σηρῶν,

und es wird von ihnen erzählt, wie ſie, allerdings auf gänzlich mißverſtandene Art, koſtbare Kleider mit herrlichem Glanz herſtellen[2]. Dieſe Schilderung hat ſich dann fortgeſetzt durch die Werke der Überſetzer und Erklärer des Dionysios hindurch, ſo bei Rufus Festus Avienus (4. Jahrh. Vers. 933 ff. ed. Müller):

Inde cruenti
Sunt Tochari Phrunique truces et inhospita Seres
Arva habitant.

und bei Eustathios (12. Jahrh. Z. 749 ed. Müller): *Ὑπάρχουσι δὲ καὶ οἱ Τόχαροι καὶ οἱ Φροῦροι καὶ τὰ βάρβαρα ἔθνη τῶν Σηρῶν*[3]. Auch hier erſcheinen alſo die Tocharer als ein bei den Phruniern und Serern, d. h. im äußerſten Oſten, bei der wunderbaren Inſel Chryse, wo „der Aufgang der ungetrübten Sonne erſtrahlt" *(Ἀντολίη καθαροῖο φαείνεται ἠελίοιο)*, wohnendes Volk. Die Phruni oder Phuni hat der ſchwediſche Gelehrte Charpentier, nicht mit Unrecht, wie mir ſcheint, mit den Hiung-nu der Chineſen (alte Ausſprache Hung-nu) gleichgeſetzt[4]. Jedenfalls paßt auf ſie die Bezeichnung truces beſſer als cruenti auf die Tocharer, von den „ungaſtlichen Gefilden" der Chineſen ganz zu ſchweigen. Haben die Tocharer an den Nordweſtgrenzen Chinas gewohnt, ſo müſſen ſie in der Tat während des letzten vorchriſtlichen Jahrhunderts die unmittelbaren Nachbarn der Hiung-nu geweſen ſein. Im Hinblick auf dieſen Wohnſitz wird es auch verſtändlich, wenn im Mahābhārata erzählt wird, daß dem Pāṇḍava-Könige Yudhiṣṭhira unter vielen anderen Geſchenken von den Tuṣāra (Tocharern) und ſonſtigen Völkern Pelzwerk, Eiſen, S e i d e, Wolle, Heilmittel, Wohlgerüche und Edelſteine gebracht wurden[5]. Alle oder die meiſten

[1] Vgl. G. Coedès, Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême Orient S. 14.
[2] Coedès, a. a. O., S. 71 f.
[3] Coedès, a. a. O., S. 159.
[4] Die ethnographische Stellung der Tocharer S. 355.
[5] So nach Lassen, Indische Altertumskunde I, 1019 (der 2. Aufl., S. 848 der 1. Aufl.). Prof. Sten Konow macht mich darauf aufmerkſam, daß Lassen offenbar nach der ſüdindiſchen Ausgabe des Mahābhārata (II, 78 śloka 60 ff.) zitiert, der Text in der Kalkuttaer und Bombayer Ausgabe iſt erheblich ab-

dieſer Dinge kamen aus China, die Seide aber konnte nur dort hergeſtellt werden. Schon Yule hat in Rückſicht auf dieſe und auf Hüan-tsang's Angabe darauf hingewieſen, „daß die Tocharer vor ihrer Wanderung nach den Oxus-Ländern viel weiter nach Oſten verſetzt werden müßten, und zwar an die Khotan-Grenze von China“ [1]. Charpentier zieht aus der Mitteilung Hüan-tsang's, die ihn ebenfalls ſogleich an die Nachrichten bei Plinius u. a. erinnert, den richtigen Schluß, daß „die Tocharer den Chineſen ſchon weit früher unter irgendeinem anderen Namen bekannt geweſen ſein müſſen“, und er weiß keinen anderen Ausweg, als daß er die Tocharer mit den Yüe-tschi in der chineſiſchen Überlieferung gleichſetzt, „weil die Chineſen uns von keinem anderen Volke erzählen, die (ſo!) irgendwie die *Τόχαροι* der europäiſchen Tradition erſetzen können“ [2]. Die erwähnte Stelle des Mahābhārata deutet aber nicht bloß darauf hin, daß die alten Tocharer den Chineſen räumlich nahe waren, ſondern ſie zeigt auch, daß ſie deren Erzeugniſſe, namentlich die vielbegehrte Seide nach dem Weſten brachten. Sie waren ein Volk von Kaufleuten oder, wie es im Schi ki von den Tocharern Baktriens heißt, „dem Kriege abgeneigt, aber geſchickt zum Handeltreiben“ [3], die chineſiſche Seide aber war, wie jetzt feſtſteht, ſchon im 4. Jahrhundert v. Chr. ein Handelsartikel in Indien [4], es kann mithin kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Vermittler dieſes Warenverkehrs die Tocharer in den weſtlichen Grenzgebieten Chinas waren.

Kehren wir nun mit der neu gewonnenen Erkenntnis, daß das Handelsvolk der Tocharer, von den Chineſen in der älteren Zeit Ta-hia genannt, lange vor den Entdeckungen der Han-Dynaſtie am Südoſtrande der Gobi geſeſſen hatte, zu den Angaben der chineſiſchen Quellen zurück. Zunächſt ſpringt in die Augen, daß von alledem, was über dieſes Volk geſagt iſt, nichts ſich auf eine Landſchaft Ta-hia in Schan-si beziehen kann. Aber worauf beruht nun eigentlich dieſe ſo außerordentlich ſicher auftretende Behauptung, daß das alte Ta-hia in Schan-si geweſen ſei? Die älteſten für uns erkennbaren Quellen für dieſe Annahme ſind die Gloſſe des Fu K'ien aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. und die Bemerkung von Tu Yü im Kommentar zum Tso tschuan aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (ſ. oben, S. 121). Und zwar verlegt der erſtere

weichend hiervon. Der bedeutungsvolle Vers (śloka 62), in dem allem Anſchein nach die Seide genannt iſt, lautet in der ſüdindiſchen Ausgabe:

ślakṣṇaṃ vastram akārpāsam
āvikam mṛdu cājinam

d. h. „feine Kleider, die nicht aus Baumwolle gemacht ſind, Pelzwerk von Schafen und weiche Felle von Ziegen.“ Da unter den Geſchenke bringenden Völkern auch die Rōmaka, d. h. „Römer“ genannt werden, ſo muß die Mahābhārata-Stelle in ihrer heutigen Form jungen Datums ſein. Das hindert aber nicht, daß alte Legenden darin verarbeitet ſind. Die Pāṇḍava-Könige müſſen in der Zeit vor Buddha geſucht werden.

[1] Notes on Hwen Thsang's Account of the Principalities of Tokháristán (im Journal of the Royal Asiatic Society, Neue Serie Bd. VI, 1873, S. 92ff) S. 95.

[2] A. a. O., S. 373 f. Auf S. 352 ſeiner Abhandlung hat Charpentier freilich es als „kaum völlig glaublich bewieſen“ erklärt, daß „die Yüe-chī eigentlich mit den Tocharern identiſch ſein ſollten.“

[3] Vgl. die chineſiſchen Schilderungen bei Marquart, Ērānšahr, S. 201 f.

[4] S. H. Jacobi, Über die Echtheit des Kauṭiliya (Sitzungs-Ber. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiſſenſch. 1912), S. 961.

das Land in das ſüdliche, der letztere in das mittlere Schan-si. Die Begründung aber beſteht in der ebenſo überraſchenden wie kühnen Behauptung: „das Gebiet, wo einſt der Sitz der Dynaſtie Hia war, iſt Ta-hia“. Alſo: weil die beiden chineſiſchen Schriftzeichen für Ta-hia auch „das Große Hia“ bedeuten können, darum muß Ta-hia der Sitz der Hia-Dynaſtie geweſen ſein! Mit anderen Worten: Fu K'ien und Tu Yü, deren Zeit nur eine leiſe Kenntnis von einem Ta-hia-Volke im fernen Weſten beſaß, erkannten in dem Ausdrucke nicht mehr die Umſchreibung eines fremden Namens, ſondern hielten ihn für chineſiſch und „überſetzten“ ihn, d. h. nahmen ihn dem Sinne, nicht dem Laute nach. Und auf dieſem Mißverſtändnis beruht der durch alle folgenden Jahrhunderte ſich hinziehende und unter dem Einfluſſe von Ku Yen-wu's Darlegungen (ſ. S. 122) ſelbſt von europäiſchen Sinologen übernommene Glaube, daß Ta-hia in Schan-si gelegen habe. Wir brauchen hier die Frage nicht zu erörtern, ob der Sitz der Hia-Dynaſtie überhaupt wirklich in Schan-si war, die Anſichten darüber ſind durchaus geteilt: Das Tschou schu (Ausgabe im H. T. k. k., Kap. 5, fol. 5 r°) berichtet, daß er ſich in Ho-nan befand, unweit des Zuſammenfluſſes der Ströme Lo und Yi, d. h. nach dem Kua ti tschi in dem heutigen Kreiſe Têng-fêng hien 登封, ſpäter dann im heutigen Yü tschou 禹, ſüdöſtlich von Têng-fêng. Ssĕ-ma Ts'ien hat dieſe Angabe übernommen, alſo ſich wohl zu eigen gemacht (Mém. Hist. I, 243). Tu Yü verlegt die alte Hauptſtadt der Hia, wie wir ſahen (S. 121), nach T'ai-yuan fu in Schan-si, andere wieder ſuchen ſie im heutigen P'ing-lu hien 平陸 ganz im Süden der Provinz am Huang hò (Mém. Hist. IV, 3, Anm. 2 und 249, Anm. 1). Alſo auch darüber beſteht noch nicht einmal eine Sicherheit, und ein Ta-hia, das durch ſeine Etymologie an jene Hauptſtadt gebunden iſt, müßte die Unſicherheit teilen. Aber wir können, wie bemerkt, die Frage auf ſich beruhen laſſen, da die Lage von Ta-hia eben überhaupt nicht von ihr berührt wird. Von den drei Ta-hia, die, wie wir ſahen (ſ. S. 124), die chineſiſche Literatur anſcheinend kennt, fällt mithin das eine, nach Schan-si verlegte, als etymologiſches Kunſtgebilde weg. Die beiden anderen aber vertragen ſich ſehr gut miteinander. Das Ta-hia am Oxus bleibt für ſich beſtehen, dasjenige aber, das die Geographen der Sung-Zeit als in Kan-su gelegen bezeichneten, und von dem zur Han-Zeit noch der Name in einem Verwaltungsbezirk und in einem Fluſſe fortlebte, dieſes Ta-hia muß mit dem von Hüan-tsang erwähnten alten Tochara identiſch ſein. Der Punkt, wo der Pilger den längſt verſchwundenen Staat zu betreten glaubte, und das Gebiet des heutigen Ho tschou in Kan-su, wo ſich der alte Name erhalten hat, mögen allerdings etwa 2500 km voneinander getrennt ſein, aber das bildet durchaus kein Hindernis für ihre Verbindung. Zunächſt muß man ſich vergegenwärtigen, daß, als Hüan-tsang die Gegend durchwanderte, annähernd ein Jahrtauſend vergangen war, ſeit das alte Tochara hier zu beſtehen aufgehört hatte; er konnte alſo unmöglich mit irgend welcher Sicherheit genau feſtſtellen, wo die Wohnſitze angefangen hatten, zumal er nicht ſagt, daß er die

„verfallenen und überwachſenen Wälle“ auch geſehen hat; die Weſtgrenze könnte alſo auch noch ein gut Stück weiter öſtlich geweſen ſein[1]. Die Hauptſache iſt, daß Hüan-tsang uns das Vorhandenſein des alten Tocharer-Volkes hier am Südoſtrande des Tarim-Beckens überhaupt bezeugt. Des weiteren iſt zu bedenken, daß die Oaſen an der großen Sandwüſte nur Raum für beſchränkte Siedelungen geboten haben, und daß ſich deshalb die Wohnſitze in dünner Linie bis weit hinein in das erſt ganz allmählich weniger unwirtlich werdende Kan-su hineingezogen haben können, ſo daß die weite Entfernung des weſtlichſten Punktes bis zum öſtlichſten nichts Überraſchendes hat. Die Tocharer waren ein dem Kriege abgeneigtes Handelsvolk, das ſeinen ſonſtigen uns bekannten Gewohnheiten getreu, ebenſo wie ſpäter im Weſten, ſo auch hier im Oſten, keinen geſchloſſenen Staat bildete, ſondern in ſelbſtändigen Gemeinden lebte[2] und über weite Entfernungen verſtreut ſeine befeſtigten Handelsniederlaſſungen hatte, genau wie man es bis zum Beginn dieſes Jahrhunderts bei den handeltreibenden Chineſen und ihren Niederlaſſungen in den Steppen der öſtlichen Mongolei und nördlichen Mandſchurei beobachten konnte.

Wie ſtellt ſich hierzu nun das, was die älteſten chineſiſchen Quellen, nicht ihre ſpäteren irregeleiteten Ausleger, von den alten Tocharern zu ſagen wiſſen, die von den weſtlichen Autoren noch als ein Nachbarvolk der Chineſen genannt werden, obwohl ſie zu der Zeit, als jene ihre Schilderungen abſchrieben, längſt aus dieſem nachbarlichen Verhältnis ausgeſchieden waren?

Wie wir ſahen, kennen dieſe Quellen, und zwar die glaubwürdigſten unter ihnen, die Tocharer ſchon um das Jahr 1100 v. Chr. als ein Geſchenke darbringendes Volk (Tschou schu). Die Lage ihrer Wohnſitze wird nicht näher beſtimmt, immer aber ſind ſie im äußerſten Weſten (Schi ki) oder Nordweſten (Huai-nan tsĕ) gedacht und meiſt werden ſie mit dem „fließenden Sande“ in Verbindung gebracht (Schi ki, Lü schi tsch'un-ts'iu und Schan hai king; in die Angaben des letzteren ſpielt freilich ſchon ſichtbar die von Tschang K'ien gebrachte Kunde hinein). Zuſammen damit wird der „Meeres-Sumpf“ genannt (Huai-nan tsĕ), unter dem wir uns einen der abflußloſen Seen oder Sümpfe der Gobi, vielleicht am Tertschen darja, oder auch den großen Lop nor denken mögen. Darauf weiſt auch die Angabe hin, daß von Ta-hia das beſte Salz kam (Lü schi tsch'un-ts'iu), denn nicht nur die Sümpfe und Flüſſe, ſondern der ganze Boden iſt, wie wir aus den Schilderungen der Reiſenden wiſſen, ſtark ſalzhaltig im Tarim-Becken[3]. Auch die „weißen Nephrit-Berge“ (Schan hai king), wenn auch in ein falſches Verhältnis zur Lage von Ta-hia gebracht, könnten an die nephritreichen Gebirge am Südrande des Tarim-Beckens mit Khotan als Mittelpunkt des Handels erinnern. Der Kaiſer Yü, der Begründer der Hia-Dynaſtie, ſoll

[1] Es iſt ſchwer verſtändlich, wie Beal (Buddhist Records of the Western World II, 325, Anm. 74) es mit Hüan-tsang's Bericht vereinigen will, wenn er meint, der Pilger habe hier „die äußerſte Grenze des alten Tocharer-Reiches nach Oſten zu erreicht“.

[2] Vgl. oben S. 12 und bei Marquart a. a. O.

[3] Vgl. z. B. Sven Hedin, Durch Asiens Wüsten II, 122.

Ta-hia erreicht haben nach Durchſtechung des Lung mên (Schi ki). Wenn man ſchon aus ſolchen Legenden mehr entnehmen will als die Tatſache, daß der Name des Tocharer-Landes mit uralten Vorſtellungen verbunden wird, ſo kann man mit der Angabe nur etwas anfangen, wenn man ſie mit den Schilderungen von Yü's Tätigkeit im Schu king vergleicht. Das Yü kung kennt zwar ſchon den „fließenden Sand“ (III, 1, II, 5 u. 23), aber noch nicht Ta-hia, es erzählt indeſſen, daß Yü den Huang ho von Tsi schi 積石 bis Lung mên „ordnete“, wie Legge in Übereinſtimmung mit den ſpäteren Kommentatoren überſetzt[1], oder „bereiſte“, wie Chavannes will[2]; und von den durch Yü beſtimmten Tributſendungen wird geſagt, daß ihre Träger, „zu Waſſer fahrend bei Tsi schi, nach Lung mên am weſtlichen Ho gingen“, wie Richthofen es deutet[3], oder „von Tsi schi hinabſchwammen nach Lung mên am weſtlichen Ho“, wie Legge meint[4]. Tsi schi iſt der Name der Bergmaſſe im mittleren Kan-su, aus der der Huang ho durch eine Enge heraus in die Ebene von Lan-tschou fu tritt[5], und wo er wieder anfängt ſchiffbar zu werden. Sie liegt im Weſten des Bezirkes Ho tschou, alſo genau da, wo die Wohnſitze der Tocharer waren. Die Durchſtechung des Gebirges bei Lung mên gehört natürlich in der Phantaſie der Chineſen zu den Regulierungsarbeiten, die Yü am Huang ho vornahm, und durch die er eine Schiffbarmachung des Stromes erreichte. Durch dieſe Schiffbarmachung aber wurde auch der Weg nach Ta-hia frei, was nun viel verſtändlicher wird, als wenn man Ta-hia in Schan-si ſucht. Natürlich muß die Angabe aus einer ſpäteren Zeit als das Yü kung ſtammen, denn dieſes kennt weder, wie bemerkt, Ta-hia, noch offenbar auch den ganzen wohl 2000 km langen rieſigen Bogenlauf des Huang ho von Tsi schi bis Lung mên, man wußte vielmehr damals nur, daß der Fluß hier wie dort der gleiche ſei. Die ſpätere Legendenbildung hat dann ihrem Helden das Verdienſt zugeſchrieben, die Waſſerverbindung hergeſtellt zu haben. Wann dieſe Legende entſtand, wiſſen wir nicht, aber es iſt bezeichnend für die Bedeutung, die ihre Zeit dem Tocharer-Volke beimaß, wenn ſie beſonders hervorhebt, daß durch jene Waſſerverbindung deren Wohnſitze erreicht wurden. Auch die beiden großen Gewalthaber, der Herzog und Präſidialfürſt Huan von Ts'i und der Kaiſer Schi huang-ti, wählen zwei offenbar allgemein gekannte Namen, den „fließenden Sand“ und das Tocharer-Land, um die fernweſtlichen Grenzen ihrer Machtwirkung zu bezeichnen (S chi ki)[6].

[1] Chin. Cl. III, 134.
[2] Mém. Hist. I, 135 u. 141.
[3] China I, 318 Anm. 1.
[4] Chin. Cl. III, 127.
[5] Richthofen, China I, 263, Anm. 1. Chavannes in Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. III, 230, Anm. 3.
[6] Ku Yen-wu hat in ſeinen Unterſuchungen (ſ. oben S. 122) auch die Erklärungen des Herzogs Huan dafür ausnutzen zu können geglaubt, daß Ta-hia in Schan-si gelegen haben müſſe. „Wenn es in dem Buche über die Opfer fêng und schan (im Schi ki, ſ. oben S. 118) heißt“, ſo ſagt er, „daß der Herzog Huan von Ts'i im Weſten Ta-hia unterworfen habe, ſo muß man bedenken, daß im Tso-tschuan (Hi kung 9. Jahr) geſagt wird: Als er nach Kao-liang 高梁 kam, kehrte er um. — Kao-liang liegt aber in dem heutigen Lin-fên hien 臨汾. Lin-fên hien iſt die Stadt P'ing-yang fu in Süd-Schan-si (Chavannes, Mém.

Wenn es auf der Steintafel Schi huang-ti's heißen ſoll, daß der Kaiſer im Norden Ta-hia durchzog, ſo muß hier Ta-hia für einen anderen Namen verſchrieben oder verleſen ſein: es iſt unmöglich, daß der große Weltherrſcher, der Annam als die Südgrenze, das Meer und die Gobi als Oſt- und Weſtgrenze ſeines Reiches angab, die kleine Landſchaft in Süd-Schan-si als nördlichſten Teil bezeichnet haben ſollte, nachdem er doch ſeine Eroberungen bis in die nördlichſten Gebiete von Tschi-li und Schan-si ausgedehnt hatte, ſo daß Ssĕ-ma Ts'ien die Bergkette des Yin schan 陰山, nördlich von Kueï-hua tsch'êng als die Nordgrenze ſeines Reiches angibt (Mém. Hist. II, 137). Nur mittelbar, aber nicht ohne Wert iſt die Legende, daß Huang-ti die zwölf muſikaliſchen Klangröhren aus Ta-hia holen ließ (Lü schi tsch'un-ts'iu). Wir brauchen uns hier nicht bei der Frage aufzuhalten, ob Pythagoras ſeine zwölfteilige Tonleiter von den Chineſen entlehnt hat, wie Amiot und nach ihm viele andere meinen, oder ob umgekehrt die Chineſen ſie den Griechen abgelauſcht haben, wie Chavannes behauptet[1]. Wir wiſſen auch nicht, wo wir Yuan-yü und den Fluß Hie ſuchen ſollen; in erſterem den K'un-lun ſehen zu wollen, wie es die ſpäteren chineſiſchen Autoren tun (ſ. oben S. 118), und in letzterem den Khotan darja, wie Marquart daraus folgert[2], dazu fehlt uns jeder ſichere Anhalt. Sicher irrt aber Chavannes, der die Angabe ausführlich erörtert hat, wenn er den Schluß daraus zieht, daß die Chineſen im 3. Jahrhundert v. Chr., der Zeit der Abfaſſung des Lü schi tsch'un-ts'iu, Kenntnis gehabt haben müſſen „von dem Lande, das ſpäter zum griechiſch-baktriſchen Königreich wurde“[3]. Von dieſem Lande haben die Chineſen vor den Entdeckungen

Hist. IV, 115, Anm. 1 gibt den Süden des Kreiſes Hung-tung hien 洪洞 dafür an, was auf dasſelbe hinausläuft). Was Ku als einen Beweis für ſeine Annahme anſieht, iſt tatſächlich ein Beweis dagegen. Im 9. Jahre Hi kung (= 651 v. Chr.) brachen in Tsin Unruhen aus. Herzog Huan unternahm darauf mit anderen Fürſten einen Kriegszug gegen Tsin (in Schan-si), um Ordnung zu ſchaffen. Sie gelangten bis Kao-liang und kehrten dann, nachdem ſie einen neuen Fürſten eingeſetzt hatten, wieder zurück. So berichtet Ssĕ-ma Ts'ien (ſ. Mém. Hist. IV, 115). Nach dem Texte des Tsch'un-ts'iu (Hi kung 9. Jahr) brachen dieſe Unruhen in Tsin im Winter aus und ſetzten ſich im folgenden Jahre fort, insbeſondere fand jetzt erſt die Ermordung des Fürſten Tscho 卓 ſtatt, ein Ereignis, das nach Ssĕ-ma Ts'ien's Bericht erſt die Expedition der Fürſten veranlaßt zu haben ſcheint. Jedenfalls kann die letztere früheſtens am Ende des Jahres 651 begonnen haben. Die Erklärung des Herzogs Huan über Ta-hia aber erfolgte dem Bericht des Schi ki (Mém. Hist. III, 123 ff.) zufolge in ſeiner Unterredung mit ſeinem Miniſter Kuan Tschung aus Anlaß ſeiner Ernennung zum Präſidialfürſten und der ſich daran ſchließenden Fürſtenverſammlung von K'ueï-k'iu 葵丘 im Jahre 651. Er wollte damit dartun, daß er würdig ſei, die Kaiſerlichen Opfer fêng und schan zu vollziehen. Nach dem Tsch'un-ts'iu (Hi kung 9. Jahr) fand dieſe Verſammlung im Sommer jenes Jahres ſtatt, alſo vor der Expedition nach Tsin. Mithin iſt es ſchon aus zeitlichen Gründen unmöglich, daß der Herzog bei der Erwähnung von Ta-hia an ſeinen Zug nach Schan-si gedacht haben kann. Aber abgeſehen davon, erſcheint es vollkommen unſinnig, daß ein Herrſcher wie der Herzog Huan, der wohl Dutzende ſolcher Expeditionen wie die nach Tsin unternommen hat, ſich gerade dieſer als einer beſonderen Heldentat zuſammen mit ſeinem Zuge nach der Gobi rühmen ſollte, um zu zeigen, wie weit er ſeine Macht nach Weſten habe fühlen laſſen. — Wo immer man auch die Argumente für ein Ta-hia in Schan-si näher prüft, immer ſtößt man auf Willkürlichkeiten und Widerſprüche.

[1] S. Mém. Hist. III, 630 ff.

[2] Ērānšahr, S. 319.

[3] A. a. O., S. 643, Anm. 2.

Tschang K'ien's ſchwerlich jemals Kenntnis gehabt, ganz beſtimmt nicht im 3. Jahrhundert v. Chr. Wohl aber hatten ſie Kenntnis von ihrem Nachbarvolke, den Tocharern an ihrer Nordweſtgrenze, und die Legende von Huang-ti und den Klangröhren zeigt uns, daß ſie dieſer Nachbarſchaft ein ſehr hohes Alter und dem Volke eine bedeutende Kulturhöhe zuſchrieben, ſonſt würde die Möglichkeit einer Entlehnung ihres muſikaliſchen Syſtems ſelbſt in chineſiſcher Verkleidung überhaupt nicht in ihren Gedankenkreis eingetreten ſein. Dabei brauchen wir uns über die Frage des Bambusvorkommens und andere Einzelheiten nicht den Kopf zu zerbrechen, das ſind Zierraten der legendariſchen Verkleidung. In gleichem Sinne zu bewerten iſt die Legende von den Söhnen des Kaiſers Kao-sin, von denen der eine nach Ta-hia geſandt wurde (Tso tschuan und Schi ki). Hier ſcheint die Erzählung auf Schan-si zu deuten, wenigſtens ſagt das Tso tschuan (ſ. oben, S. 121), daß „die Leute von T'ang (dem Verſchickten) nachfolgten", d. h., daß die Fürſten von T'ang ſeine Nachfolger waren. T'ang lag in Schan-si, und die Fürſten von Tsin (in Schan-si) führten ihren Stammbaum auf T'ang-schu zurück (ſ. oben, S. 122). Indeſſen iſt die Abſtammung der Fürſten von T'ang, die ihren Urſprung von Yao herleiten, ſelbſt in der Sage, wie man aus Tso tschuan, Siang kung 24. Jahr, ſieht, ſo unklar, daß man mit dieſen Phantaſien nichts Ernſthaftes anfangen kann, zumal ganz ungewiß bleibt, ob der nach Ta-hia geſandte Kaiſerſohn dort geblieben und ſeine Herrſchaft begründet hat. Das einzige, was man der Legende entnehmen kann, iſt wieder, daß Ta-hia ſchon in die älteſten Vorſtellungen der Chineſen hineinſpielt, und zwar, wie vorhin in Verbindung mit der Muſik, ſo diesmal in Verbindung mit dem Sterndienſt. Gerade im Hinblick auf dieſe Beziehungen trage ich keine Bedenken, die als Ta-hia bezeichnete Tanz- oder Muſikweiſe (Schi ki, Tso tschuan und Li ki) als die tochariſche, d. h. die von Tochara eingeführte anzuſehen. Schon daß ſie zuſammen mit den Muſikweiſen anderer Fremdvölker aufgeführt wird, drängt geradezu auf dieſen Gedanken, und K'ung Ying-ta, der die Erwähnung der Jung vermißt, findet in den Ta-hia den Erſatz dafür. Die Erklärungen der ſpäteren Kommentatoren, daß Ta-hia der Tanz der Hia geweſen ſei, wie Ta-wu der der Tschou, iſt natürlich wieder ganz willkürlich und beweiſt nur, daß ſie dem Ta-hia ihrer alten Geſchichte völlig verſtändnislos gegenüberſtanden. Alſo ein Austauſch von Kultur- und Handelsgütern hat offenbar in reichem Maße mit den Tocharern ſtattgefunden, dagegen erfahren wir von irgendwelchen Kämpfen mit ihnen, im Gegenſatz zu den anderen Völkern der Jung und Ti in den chineſiſchen Quellen nichts. Die „Unterwerfung" durch den Herzog Huan wird ſchwerlich auf Widerſtand bei dem friedliebenden Volke geſtoßen ſein, jedenfalls wird uns auch von einem Kampfe des Herzogs hier nichts berichtet. Das ſtimmt ganz zu den Schilderungen der Tocharer in den Quellen der ſpäteren Zeit.

Faſſen wir die Ergebniſſe unſerer Unterſuchung zuſammen. Das alte Volk der Tocharer ſaß nachweislich bereits im 12. Jahrhundert v. Chr. in verſtreuten Siedelungen im nordweſtlichen Kan-su und am Südoſtrande der Gobi. Es war ein friedliches Handels-

volk, das die Erzeugniſſe Chinas, vor allem die Seide, weit nach Weſten brachte und den Chineſen Salz, vielleicht auch Nephrit und andere Dinge lieferte. Außerdem aber erhielten die Chineſen mannigfache Kulturgüter von ihm, wie es denn auch von ihnen weit höher bewertet wurde als die Barbarenvölker der Jung und Ti. Viele Jahrhunderte hindurch hat es deshalb in der Vorſtellungswelt der Chineſen eine bedeutende Rolle geſpielt, bis es ſchließlich aus ihrem Geſichtskreiſe verſchwand. Als dann ſpäter Tschang K'ien die Tocharer in Baktrien wiederfand, ſcheint ihm nur ihr Name in die Erinnerung zurückgerufen zu ſein. Weiteres über ihre Vorfahren in China wußte er nicht mehr. Das erklärt ſich auf natürliche Weiſe dadurch, daß die geſchichtlichen Aufzeichnungen der Chineſen infolge der unaufhörlichen Kämpfe während der letzten Jahrhunderte der Tschou-Zeit und infolge der Vernichtung aller Überlieferungen durch die Ts'in-Herrſchaft bis auf kümmerliche Reſte verloren waren, und auch dieſe erſt zu der Zeit Tschang K'ien's und nach ihm wieder geſammelt wurden. Als dann genauere Kenntnis von der weſtlichen Kulturwelt und von den Tocharern der Oxus-Länder insbeſondere nach China gelangte, überſchattete ſie alle etwa noch vorhandenen Erinnerungen an die einſtigen Nachbarn; der Gedanke, daß dieſe mit dem neuentdeckten Volke identiſch ſein ſollten, ſchien zu paradox, als daß er hätte erwogen werden können. So wurde Ta-hia, als es in den alten Dokumenten auftauchte, mit der Hia-Dynaſtie in Verbindung gebracht und an deren Stammſitz verlegt, wenn auch einzelne dunkle Erinnerungsreſte ſich damit nicht abfinden mochten. Als Hüan-tsang, der vielerfahrene, kenntnisreiche, durch Umſtände, die wir nicht kennen, an die alten Wohnſitze der Tocharer gemahnt wurde, und er ſie in ſeinem Reiſebericht erwähnte, blieb die kurze Bemerkung unbeachtet. Die Tocharer der Tschou-Zeit waren vergeſſen. Ob ſich ihre Nachkommen oder Stammesgenoſſen am Oxus noch ihrer einſtigen Wohnſitze erinnerten, darüber iſt uns leider nichts berichtet.

Unſere Feſtſtellungen werfen mit Notwendigkeit neue Fragen auf und eröffnen weite Ausblicke. Wann und von wo ſind die Tocharer in ihre Wohnſitze in Kan-su eingewandert? Und wann, warum und wohin ſind ſie wieder fortgezogen? Das Yü kung kennt ſie noch nicht, aber um 1100 v. Chr. ſind ſie da, vor der Mitte des 12. Jahrh. wird man alſo ihre Einwanderung kaum annehmen dürfen; aber aus welchen Gegenden Inner-Aſiens ſie kamen[1], darüber melden die chineſiſchen Quellen ebenſowenig etwas wie über die Zeit oder die Gründe ihrer Rückwanderung. Ob ſie durch die im 3. Jahrhundert v. Chr. beſonders heftig entbrannten Kämpfe zwiſchen den mächtigen Ts'in-Herrſchern, den Hiung-nu und den damals gerade erſtarkten Yüe-tschi verdrängt wurden, oder ob die wandernden Sanddünen der Gobi ihre Wohnſitze bedrohten, oder ob beides vereint ſie zur Auswanderung veranlaßte, darüber werden wir ſchwerlich einmal Zuverläſſiges erfahren. Wir wiſſen, daß ſich die Kämpfe mit den Hiung-nu in den nördlichen und nordweſtlichen Grenzgebieten Chinas abſpielten, und daß die wilden Türk-Stämme unter ihrem Schan-yü T'ou-man 頭曼 und be-

[1] Vgl. die Bemerkungen von Yule im Journ. R. A. S. 1873, S. 95f.

ſonders ſeinem großen Sohne Mao-tun 冒頓 alle ihre Feinde beſiegten. Indem ſich aber auf dieſe Weiſe die Macht der Hiung-nu vom Norden nach Süden hin einſchob, ſchnitt ſie die Verbindung der Chineſen mit den Oaſen des „fließenden Sandes“ und darüber hinaus ab, und die Tocharer, wenn ſie im 3. Jahrhundert überhaupt noch in Kan-su ſaßen, fanden für ihren vermittelnden Handel keine Möglichkeit mehr. Einen verſteckten Hinweis darauf, daß die Tocharer vielleicht durch die Verſchüttung ihrer Wohnſitze im Sande der Wüſte zum Auswandern veranlaßt worden wären, will Marquart in einer von Hüan-tsang erzählten Legende ſehen. Auf ſeiner Rückwanderung fand der Pilger in der Stadt P'i-mo, die man etwa 180 km öſtlich von Khotan zu ſuchen hat und die Stein (Ancient Khotan I, 456 und Sand-buried Ruins of Khotan, S. 304) mit dem heutigen Uzun-tati, wenig nordweſtlich der Oaſe Gulakhma, halbwegs zwiſchen Khotan und Keriya identifiziert hat, eine Buddhaſtatue, die von einer Stadt Ho-lao-lo-kia 呵勞落迦, im Norden oder Weſten (die Erzählung nennt einmal das eine, ein andermal das andere) von P'i-mo, durch die Luft dorthin geflogen ſei, nachdem die Stadt, weil ſie einen Arhat mißhandelt hatte, zur Strafe dafür durch einen Sandſturm verſchüttet worden war[1]. Huber hat dieſelbe Legende, die auch der Reiſende Sung Yün im Anfang des 6. Jahrhunderts bereits an dem gleichen Orte kennengelernt hatte,[2] im Divyāvadāna wiedergefunden, wo der Name der Stadt Roruka iſt, was dem Ho-lao-lo-kia Hüan-tsang's entſpricht[3]. Man hat wohl die Stadt Roruka ebenfalls in der Trümmerſtätte von Uzun-tati zu ſuchen, wo Stein noch jetzt eine Kenntnis der Legende vorfand. Die Gegenſtände, die dort ausgegraben wurden, gehörten aber einer viel ſpäteren Zeit, zum Teil dem 11. Jahrhundert n. Chr. an (Ancient Khotan I, 460). Nach Marquarts Auffaſſung wäre dieſe Erzählung nun nichts anderes als eine legendariſche Darſtellung des Unterganges der Hauptſtadt der Tocharer, die ihre Niederlaſſungen vor dem andringenden Wüſtenſande hätten verlaſſen müſſen. Ich fürchte, daß der gelehrte Forſcher hier allzu ſcharfſinnig iſt. Stein berichtet, daß ſolche „Sodom- und Gomorrah-Legenden“ überall in Oſt-Turkiſtan erzählt werden, und er meint wohl mit Recht, daß die Legenden zwar volkskundlich intereſſant ſeien, daß aber die wiſſenſchaftliche Forſchung mit ihnen nichts zu tun haben könne (Sand-buried Ruins of Khotan, S. 303). Alſo die Stadt Roruka, deren Trümmer in Uzun-tati Marco Polo im 13. Jahrhundert noch bewohnt fand, werden wir ſchwerlich als eine Stadt der Tocharer anſprechen dürfen, ganz abgeſehen davon, daß deren Wohnſitze damit allzu weit nach Weſten verſchoben würden.

Wie ſich nun die Tocharer in China zu den Tocharern in Baktrien verhalten, ob, wann und wie ſie dort hingewandert ſind, und ob wir in ihnen etwa eine Sammlung mehrerer Stämme zu ſehen haben, das ſind vorläufig noch ungelöſte Probleme. Dabei drängt ſich die weitere Frage auf nach dem Verhältnis der Tocharer zu dem anderen

[1] St. Julien, Mémoires uſw., II, 243ff., Watters, On Yuan Chwang's Travels in India II, 303.
[2] S. Chavannes, Voyage de Song Yun im Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. III, 392f.
[3] La Destruction de Roruka im Bull. Ec. fr. d'Ext. Or. VI, 335ff.

Nachbarvolke der Chineſen, den Yüe-tschi oder, wie der durch Siegs Forſchungen nun endlich feſtgeſtellte einheimiſche Name lautet, den Arśi, deren Wohnſitze bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. nach den chineſiſchen Quellen gleichfalls im nordweſtlichen Kan-su waren, ſich alſo mit denen der Tocharer, wenn nicht deckten, ſo doch berührten. Die Yüe-tschi verließen ebenfalls wegen der Schreckensherrſchaft der Hiung-nu die Gebiete am „fließenden Sande“ und zogen nach Weſten, wo ſie die Beherrſcher der Tocharer in Baktrien wurden, nachdem dieſe, dem bekannten Berichte des Trogus Pompeius zufolge, zuſammen mit den Asiani, doch wohl den Arśi, erobernd in das griechiſch-baktriſche Reich eingebrochen waren. Das ſind höchſt auffallende Tatſachenverbindungen, die zu Betrachtungen mancherlei Art herausfordern. Und endlich: welcher Raſſe gehörten die alten Tocharer in China an? Welche Sprache redeten ſie? Waren es Iranier oder andere Völker der indogermaniſchen Familie? Sprachen ſie jenes „Tocharisch“, das man als ein der europäiſchen Gruppe der indogermaniſchen Sprachen naheſtehendes Idiom feſtgeſtellt hat? Oder bedienten ſie ſich der „ariſchen“ Sprache, die ſpäter als Khotani d. h. Khotan-Sprache bezeichnet worden iſt? Sieg und Siegling ſind der Meinung, daß, nach den aufgefundenen Handſchriften zu ſchließen, das „ariſch“ ſprechende Volk im Süden, das tocharische dagegen im Norden von Oſtturkiſtan geſeſſen habe[1]. Eine andere Auffaſſung vertreten Baron Staël-Holstein und Konow, nach denen die Tocharer die „unbekannte“ ariſche Sprache von Turkiſtan ſprachen und nicht die von den vorhin erwähnten Forſchern als „tocharisch“ bezeichnete[2]. Das mag indeſſen alles nur von einer ſehr viel ſpäteren Zeit gelten und die „alten“ Tocharer nicht berühren. Alle dieſe Fragen gehen jedoch über den Rahmen unſerer Unterſuchung und wohl über den der Sinologie überhaupt hinaus. Als ſicherer Gewinn bleibt für die letztere das eine: wenn vor der Zeit der Ts'in-Dynaſtie, d. h. vor der Zeit, wo ſich die Macht der Hiungnu trennend nach Süden und Südweſten ſchob, eine nördliche Landverbindung Chinas mit dem Weſten beſtand — und wir können heute kaum mehr zweifeln, daß dies der Fall war — dann waren die Vermittler dieſer Verbindung die Tocharer. Dadurch erklärt ſich die ſeltſame Erſcheinung, daß ſich in der alten chineſiſchen Kultur und Literatur zwar deutliche Spuren weſtlichen Einfluſſes finden, aber keine von eigener Kenntnis des Weſtens. Die Berührung war eben nur eine mittelbare geweſen, erſt unter der Han-Dynaſtie wurde ſie eine unmittelbare, und je lebhafter ſie wurde, um ſo mehr vergaß man die alten Tocharer und ihre Dienſte.

[1] Tocharisch, die Sprache der Indoskythen (Sitz. Ber. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiſſenſch. 1908), S. 916.

[2] Festschrift für Vilhelm Thomsen, S. 96 f.

Chineſiſcher Purismus bezüglich einiger Fremdnamen.

Von J. J. M. de Groot.

In den erſten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts vor Chr. waltete im Reiche der Hung-nŏ, das ſich nördlich des jetzigen China erſtreckte, der Tan-hu 冒頓 Mo-tun, der größte ſeiner Dynaſtie. Die Grundform ſeines Namens wird wohl Mortur oder Bortur gelautet haben. Der gelehrte 司馬貞 Sĕ-ma Tsing des 8. Jahrhunderts ſagt nämlich in ſeiner Bearbeitung des Ši-ki, die den Titel, 史記索隱 Ši-ki so'-jin trägt, d. h. „das Ši-ki mit der Ergründung ſeiner Unklarheiten", daß in dem Namen das Zeichen 冒 entweder wie üblich, alſo mŏ oder bŏ, auszuſprechen iſt, oder wie 墨 mok, bĕk. Hätte aber die erſte Silbe des Namens auslautendes k gehabt, dann hätten die Chineſen ſie ſicherlich mittels eines ihrer vielen Schriftzeichen tranſkribiert, die mok oder bok lauten. Der Gedanke liegt alſo nahe, daß dieſe Silbe mor (bor) lautete, und daß die Chineſen, die das r nicht ſprechen können, ſie wie mŏ, mog oder moch ausſprachen, und durch ein Zeichen, welches mŏ lautete, wiedergaben. Die übliche Ausſprache des zweiten Zeichens 頓 iſt tun. Da aber 宋祁 Sung Ki (11. Jahrh.) behauptet, daß es in dem vorliegenden Fall wie 毒, alſo tok oder tuk auszuſprechen iſt, ſo müſſen wir an eine Grundform denken, welche die Chineſen ſowohl tun als tuch oder tug ausſprachen; und dieſe kann nur tur geweſen ſein.

Kap. 110 des Ši-ki, eine Urquelle der älteſten Berichte über das Hunnenvolk, erzählt von Mortur folgendes:

„Danach rückte er nach Norden vor, unterwarf die Reiche 渾庾 Hun-u, 屈射 K'ut-ša, 丁靈 Ting-ling, 鬲昆 Kik-k'un und 薪犁 Sin-li. Nunmehr waren ihm alle Adligen und Großen von Hung-nŏ untertan, und ſie ehrten Mo-tun, den Tan-hu, als den Vortrefflichſten."

Zum allererſten Male tauchen hier dieſe Völkernamen aus dem Dunkel der Zeiten auf, leider ohne daß der Text an dieſelben irgendwelche Mitteilung oder Erörterung knüpft. Es kann kaum zweifelhaft ſein, daß das Reich K'ut-ša das 龜茲 Ku-tsi iſt, welches in den Berichten des 96. Kapitels des Ts'ien Han šu als Hauptreich Nord-Turkiſtans in den Vordergrund tritt und dem jetzigen Kutſcha entſpricht. Ting-ling, auch wohl 丁令 geſchrieben, lag, dem durch CHAVANNES im T'oung-pao (2. Serie, Bd. VI) bearbeiteten 魏畧 Wei-lio' zufolge, nördlich von 康居 K'ang-ki, das ſich über Samarkand und Taſchkent erſtreckte[1]. Kik-k'un führt uns hier zum erſten Male urkundlich den Namen Kirgis vor; weil die chineſiſche Sprache kein r und kein auslautendes s beſitzt, war

[1] Notizen hierüber in Hirth's „Hunnenforschungen"; Keleti Szemle, 1901.

Kik-kin oder Kik-k'un die natürliche Wiedergabe von Kir-gis. Der chinesische Mund konnte aber Kir-gis auch wie Kin-k'un aussprechen, und in der Tat treffen wir in Kap. 94 b des Ts'ien Han šu diese Wiedergabe in der Schreibung 堅昆 an. Auf ebenso natürlichem Wege entstanden die Schreibungen 結骨 Kit-kut oder Ket-kut, 紇骨 K'it-kut und 紇扢斯 K'it-k'ut-sĕ, die in der T'ang-Zeit in Gebrauch waren, wie es sich aus einer ausführlichen Abhandlung über dieses Volk in Kap. 217 b der 新唐書 Sin T'ang šu bereits auf dem ersten Blatt ergibt. Das Wei-lio' sagt, das Reich Kin-kun liege nordwestlich von K'ang-ki; es muß also westlicher als Ting-ling zu suchen sein, das, wie wir sahen, gemäß demselben Werke, nördlich von K'ang-ki lag. Folglich waren bereits damals die Kirgis im Lande der jetzigen Kirgisen wohnhaft; aber die chinesischen Quellen melden nicht, bis wie weit Mortur sein Gebiet daselbst nach Europa hin erweiterte. Über die alten Kirgisen hat auch bereits HIRTH in seinen reichhaltigen „Nachworten zur Inschrift des Tonjukuk" geschrieben (S. 41 ff.). — Vom Reiche Sin-li wissen wir nichts als seinen Namen und die Schreibung 龍 新 犂 Liong-sin-li, worin er in Kap. 94 a des Ts'ien Han šu vorkommt, das hauptsächlich eine Wiederholung des Kap. 110 des Ši-ki ist.

Es ist gewiß annehmbar, daß im zitierten Bericht des Ši-ki die fünf Länder oder Völker, welche Mortur unterwarf, diese in der Reihenfolge stehen, in der die Unterwerfung stattfand, und es bleibt somit wenig Zweifel, daß mit K'ut-ša in der Tat das Land gemeint ist, das jetzt Kutscha heißt. Anzunehmen ist weiter, daß der Bericht nur große und mächtige Völker erwähnt und viele kleineren mit Stillschweigen übergeht. Mithin muß auch K'ut-ša damals bedeutend und mächtig gewesen sein, und die Berichte der nächstfolgenden Zeit kennzeichnen es in der Tat als das vornehmste Reich des nördlichen Turkistan.

Eine zweite Hauptquelle, die uns ausführliche Nachrichten bringt über die Hunnen der vorchristlichen Zeit, ist Kap. 94 a des Tsien Han šu. Daselbst lesen wir auf Blatt 32, daß im Jahre 74 vor Chr. Hung-nŏ das Reich 烏孫 O-sun, das sich nördlich vom T'ien-šan und am Issik-kul erstreckte, angegriffen und 車延 und 惡師 in Besitz genommen hatte. Derselbe Bericht befindet sich in Kap. 70 desselben Geschichtswerks auf Blatt 3. Zur Deutung dieser bisher unerörterten Namen wird uns der Schlüssel in die Hand gegeben, wenn wir den an zweiter Stelle genannten nicht, in der unter Sinologen üblichen Weise, nach der Aussprache der nördlichen Provinzen, Wu-ši oder Ngo-ši, sondern nach der der zentralen und südlichen Provinzen, Ok-su lesen. Man sieht dann gleich ein, daß es sich um die Stadt oder das Land in Turkistan handeln muß, das jetzt noch auf unseren Karten als Aksu verzeichnet ist und südlich vom damaligen O-sun liegt. Daraus folgt auch, daß in 車延, das, nach mittel- und südchinesischer Aussprache, Ku-jen lautet, wahrscheinlich Kutscha verschlossen liegt, das nur einige Tagesreisen von Aksu entfernt ist.

In der Tat scheint an Stelle des Zeichens 延 jen eins gestanden zu haben, das tša lautete. Dieses kann nur 遮 sein, das, außer tša, auch noch, ebenso wie sein phone-

tischer Teil 言, jen ausgesprochen wird und dann die Bedeutung von 迎 (s. das K'ang-hi Lexikon: 遣魚變切牛堰切音彥迎也) hat, das heißt" entgegengehen, einholen, empfangen." Genau dieselben Bedeutungen hat das Zeichen 延. Die zwei Zeichen sind also vollkommen gleichlautend und gleichbedeutend. Undenkbar ist es somit sicherlich nicht, daß der in Frage stehende Name ursprünglich 車遣 geschrieben sein mag, und daß darin das zweite Zeichen, weil es nicht klassisch war, von puristischen Gelehrten durch das durchaus klassische, gleichlautende und gleichbedeutende 延 ersetzt worden ist. Unglücklicherweise vergaßen diese eigenartigen Text verbesserer dabei, daß in diesem Falle 遣 die Aussprache tsa̍ hatte, auf die es ja hier gerade ankam; sonst hätten sie wahrscheinlich wohl als Ersatz das klassische Zeichen 者 tsa̍ gewählt, das mit 遣 vollkommen sinnverwandt ist.

Aus dem 正字通 Tsing-tse̍-t'ung, „Ergründer der authentischen Schriftzeichen", einem Lexikon aus der Ming-Zeit, das für das K'ang-hi-Lexikon die Grundlage bot, zitiert letzteres den folgenden Satz, der in der uns beschäftigenden Frage den Ausschlag gibt:

„Dem Tso̍u-li zufolge, gab es 掌訝, ‚Personen, die den Empfang von Gästen besorgten'[1], und dabei die Hauptrolle erfüllten. Dieses Zeichen, 訝, ‚empfangen' wurde in alten Zeiten 迓 geschrieben. 毛晃 Mao Huang sagt: ‚Wenn man den Begriff ‚dieser' (此箇) ausdrücken will und zu diesem Zwecke 者箇 schreibt, dann verändert man meistens diesen Ausdruck in 迓; jedoch dieses 迓 bedeutet 迎, ‚empfangen oder einholen'." MAO HUANG, ein namhafter Gelehrter, war Kommentator und Ergänzer eines maßgebenden Lexikons, das wahrscheinlich um die Mitte des 11. Jahrhunderts unter kaiserlichem Schutz zustande kam und den Titel 禮部韻畧 Li-pu jün-lio' „Reimmethode des Ritenministeriums" führte.

Im 96. Kapitel der Ts'ie̍n Han su̍, das eine Hauptquelle ist, welche uns etwa bis zur christlichen Jahrzählung Berichte zuführt über die westlich von China liegenden Länder, wird Kutscha unter dem Namen 龜茲 Ku-tsi, und der Regierungssitz seines Königs als die Stadt 延 Je̍n erwähnt. Daß dieses 延 ebenfalls eine Frucht der puristischen Tendenzen des chinesischen Gelehrtentums ist, und daß wir es also wieder zu seiner alten Form 迓 tsa̍ zurückzubringen haben, ist gewiß wahrscheinlich; auch daß ein ihm vorangehendes 車 ku aus dem Text weggefallen ist, und Reichshauptstadt und Reich mithin denselben Namen trugen, gleichwie, gemäß derselben Quelle, mit weitaus den meisten Reichen Turkistans es der Fall war. Natürlich können wir uns jetzt auch nicht dem Glauben verschließen, daß die Schreibung 龜茲 ebenfalls eine „Textverbesserung" derselben Sorte ist; denn es ist wirklich allzu auffällig, daß 茲 tsi vollkommen dieselbe Bedeutung wie 迓 tsa̍, nämlich „dies, das, dieser, jener usw." hat, jedoch höchst klassisch ist und in den heiligen Büchern auf Schritt und Tritt zu finden. Unverkennbar zeigt sich auch hier die Hand des zielbewußten Sprachreinigers, der sich im vorliegenden Falle auch noch durch den Umstand ermutigt fühlte, daß sein

[1] S. Kap. 39 Bl. 43 dieses klassischen Buches aus der vorchristlichen Zeit.

klassisches Ersatzzeichen die Silbe tsa̍, wenn auch nicht vollkommen, so doch annähernd wiedergab und überdies genau dieselbe Anzahl Pinselstriche enthielt.

Schließlich ist der Name Kutscha noch einmal einer puristischen Operation in klassischem Sinne unterzogen worden. Immer sind die großen Kaiserhäuser Chinas bestrebt gewesen, geographische Namen ihres Gebiets in den ältesten Schreibungen zu bewahren; dennoch ist die Mandschu-Dynastie in diesem Falle von der Regel abgewichen; denn sie hat für den betreffenden Kreis (廳) und seinen Verwaltungssitz die Schreibung, 庫車 K'u-tsʻa̍ festgesetzt. Sie muß also dafür triftige Beweggründe gehabt haben. Schwerwiegend war offenbar der Umstand, daß die Schreibung Ku-tsi den wahren Namen Ku-tsa̍ nicht ordentlich wiedergab. Der Gedanke ist ihr wahrscheinlich gar nicht gekommen, daß es einmal eine richtige Schreibung 車 遮 Ku-tsa̍ gab; und wäre das auch der Fall gewesen, so wäre ihre Aufnahme in die offizielle Geographie des Reichsgebiets, des unklassischen 遮 wegen, sicherlich nicht gestattet worden. Von der ältesten Schreibung ließ sich also nur das Zeichen 車 Ku erhalten. Der Zufall will es aber, daß dieses auch tsʻa̍ ausgesprochen wird und sich somit zur Wiedergabe der zweiten Silbe des Namens vortrefflich eignete. Es blieb also nur noch übrig, für die erste Silbe ein geeignetes Zeichen zu suchen; und man erkor nun, klug und weise, dasjenige, welches der Form 車 am ähnlichsten sieht, nämlich 庫 kʻu.

Der Name Kutscha bietet also einen interessanten Beweis dafür, daß der Sinologe, der mittels chinesischer Quellen die Geographie des alten Asiens erforscht, noch einer anderen Sache Rechnung tragen soll als bloß der Frage, wie die Schriftzeichen in alten Zeiten ausgesprochen worden sind. Bisher ist diese Tatsache der Aufmerksamkeit der Sinologie entgangen. Textsäuberungen, wie dieser Aufsatz verraten hat, lassen sich natürlich nicht leicht entdecken. Man geht begreiflicherweise einfach ahnungslos an ihnen vorüber, und es ist also zu hoffen, daß nur recht wenig solcher Nattern im Grase verborgen liegen mögen.

Wir haben es hier nicht mit einem Einzelfall zu tun. Ein paar andere Fälle seien hier noch nachgewiesen. In den 佛國記 Fu'kuo'ki, „Schriften über die buddhistischen Reiche", der Beschreibung der Reisen von Fa'-hien̆, steht zu lesen, daß er auf der Ausreise 揭叉 Kʻat-tsʻa̍ besuchte. In seiner Herausgabe der Reiseberichte des Pilgers Song Jün[1] hat Prof. CHAVANNES zu Unrecht dieses Kʻat-tsʻa̍ mit 佉沙 Kʻi-sa oder Kaschgar identifiziert und sich dadurch bei seiner Erläuterung des Textes unnötige Schwierigkeiten bereitet, die er dann wieder durch Scharfsinn zu beseitigen versucht. In „Notes chinoises sur l'Inde", (V)[2] bemühte sich dann Prof. SYLVAIN LÈVY, ebenso vergeblich, diese Gleichstellung wahr zu machen, gleichfalls ohne sich um das auslautende t der ersten Silbe des Namens zu kümmern.

Das erste Zeichen des in Frage stehenden Namens, 揭, lautet, gleichwie sein phonetisches Element 曷 und andere Zeichen, welche es enthalten, (z. B., 褐 渴 喝 葛 揭)

[1] „Bulletin de l'École d'Extrême Orient", III, S. 432.
[2] „Bulletin", V.

kat, k'at oder hat. Die zweite Silbe war gewiß ursprünglich 卍 ban geschrieben, mit dem Indischen swastika-Zeichen also, das wohl den Buddhisten besonders heilig, aber kein klassisch-chinesisches Schriftzeichen war. Es ist mithin aus puristischen Gründen aus dem Text entfernt und durch ein Zeichen ersetzt worden, das ihm am meisten glich, ohne daß es die Textreiniger kümmerte, daß sie dadurch den Fremdnamen vollständig fälschten. K'at-ban führt uns den Namen Garband vor, ein Reich, das Hüĕn-tsuang auf seiner Rückreise aus Indien besuchte und in seinem Reisebericht verzeichnet als 揭盤陀. K'at-pan-t'o, dessen Hauptstadt am 徙多 Si-to, dem Raskem-daria, lag[1].

Kap. 123 der Si-ki enthält auf Blatt 13 die Mitteilung, daß in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts vor Chr., als der Verkehr mit dem Westen eröffnet war, mehrere Reiche, darunter 蘇薤 Sŏ-hai, Tributgesandtschaften zu Han schickten. In den Notizen über die Reiche Turkistans und des weiteren Westens, welche das 96 Kap. der Ts'ien Han šu bilden, lesen wir, daß von den fünf Satrapien von 康居 K'ang-ki oder Sogdiana die erste 蘇薤城 hieß. Ferner sagt Kap. 221 b der Neuen Bücher der T'ang-Dynastie, daß 史 Ši oder 佉沙 K'i-sa an der Stelle lag, wo früher die Stadt 蘇薤 des Unterkönigs von K'ang-ki lag. Ši und K'i-ša sind offenbar Wiedergaben von Kesch, des jetzigen Karschi. Dort, am wichtigen Knotenpunkt von Straßen, muß also das alte Sŏ-hai gelegen haben, die Hauptstadt der vornehmsten Satrapie von Sogdiana und mithin des ganzen Reiches.

Sŏ-hai soll deshalb den Namen Sogd wiedergeben. Dieser läßt sich aber daraus unmöglich lesen. Es fragt sich daher, ob er vielleicht verborgen liegt in der Schreibung des Namen, wie die Ts'ien Han šu ihn geben. Bejahendenfalls ist diese Schreibung gewiß die ursprüngliche und richtige. Sie ist dem puristischen Eifer des Gelehrtentums glücklich entschlüpft! Das zweite darin vorkommende Zeichen findet sich in der Literatur sonst nirgends und wird somit auch nicht im K'ang-hi -Lexikon aufgeführt; es ist deshalb aus den historischen Texten herausgeworfen als ein falsches Zeichen und durch 薤, das hai ausgesprochen wird, ersetzt worden. Das ungebräuchliche Zeichen enthält das Zeichen 叡, das dsui oder dsoi ausgesprochen wird und bei dem das K'ang-hi-Lexikon als ältere Form 𠦂 angibt; und nun leuchtet es sofort ein, daß diese anfänglich in der in Frage stehenden chinesischen Schreibung gestanden hat, und daß diese also ebenfalls etwa wie Sŏ-dsui lautete. Sicherlich gibt sie den Namen Sodž oder Sogd wieder.

[1] Si jü'ki, Buch 12.

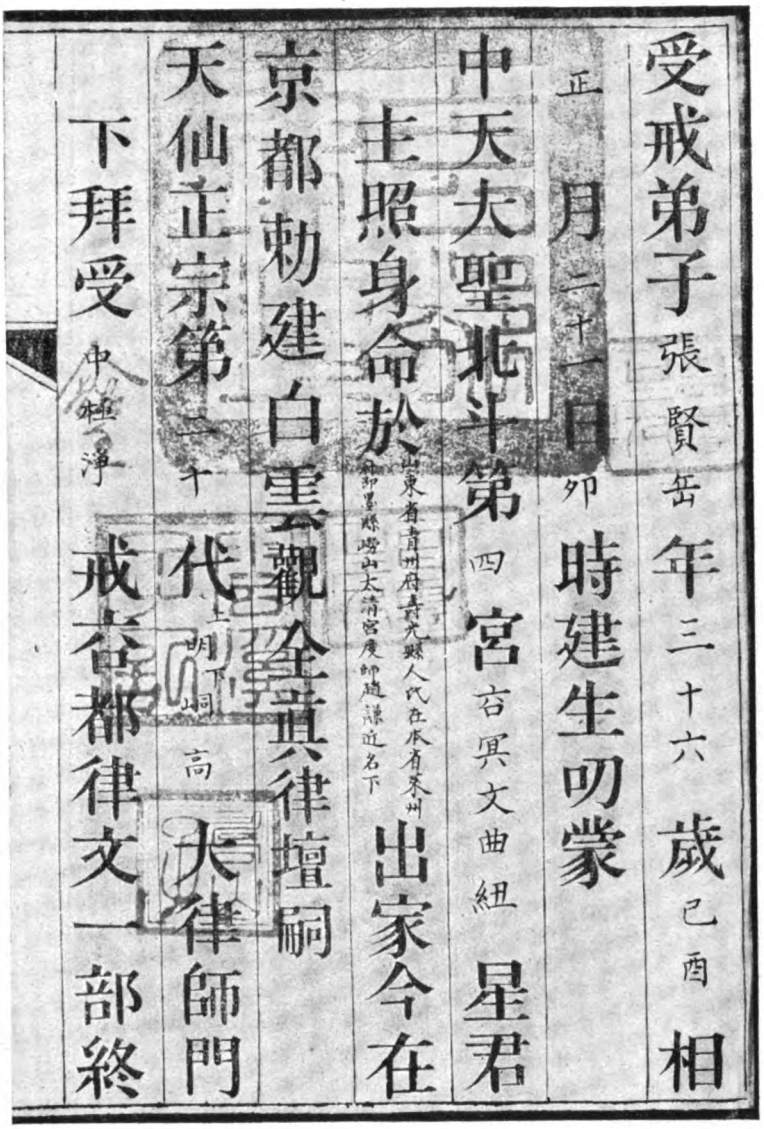
Die Mönchsregeln des Klostertaoismus. Von H. Hackmann.

Überblickt man die Literatur, die H. CORDIER unter der Rubrik Tao Kiao zusammenstellt[1] sowie was danach über Taoismus geschrieben ist[2], so könnte man meinen, es sei doch schon allerlei zur Erforschung dieser religiösen Strömung Chinas getan. Wer indes den Taoismus als bestehende, lebendige Religion an Ort und Stelle zu beobachten Gelegenheit hatte, wird im Gegenteil über das geringe Maß von Aufklärung erstaunt sein, das wir bisher trotz so vieler Bücher über das Thema gewonnen haben. Die bisherigen Arbeiten verfolgen meistens ganz bestimmte Linien, die an sich der Untersuchung gewiß wohl wert sind, die aber doch nicht direkt vor die Erscheinung des Taoismus als heutiger Religion führen. Wir haben da Abhandlungen, die die historischen Umrisse der Entstehung des Taoismus zu geben suchen, ferner vor allem Übersetzungen einzelner taoistischer Schriften (das Tao tê ching ist gegenwärtig schon gegen vierzigmal in europäische Sprachen übertragen!), sodann Charakterisierungen einzelner Götter (wie des Huang Ti, des Wên Ti, des Kuan Ti, des Hsüan T'ien Shang Ti, des Tsao Chün, der Pa Hsien u. a.), Schilderungen des Einflusses der Religion auf die Volksmassen, Besprechungen von Einzelheiten wie das Kung fu, Tempelorakel u. dgl. m. Wir bekommen so die historisch-literarischen Grundlagen des Taoismus einerseits, andrerseits allerlei Bildungen und Ausstrahlungen desselben; aber es fehlt das eigentlich Zentrale, *das Bild der taoistischen Kirche als solcher*. Der Ausdruck „Kirche" mag hier etwas kühn angewandt sein, doch sei er in Ermangelung eines besseren gestattet. Jedenfalls besitzt der Taoismus eine gewisse Organisation, die Trägerin seiner Ideen ist und an die man sich vor allem wenden muß, um zu erkennen, was der Taoismus als lebendige Religion bedeutet und will. Diese organisierte taoistische Kirche liegt bisher noch fast völlig in Dunkel; vor allem derjenige Zweig dieser Kirche, der seine Organisation am festesten ausgeprägt hat, der Klostertaoismus.

Er ist der eine Zweig des organisierten Taoismus. Denn bekanntlich teilt sich die ganze Masse der Anhänger dieser Religion in zwei unterschiedliche Gruppen. Die eine Gruppe verdankt ihre Organisation dem berühmten Führer des zweiten Jahrhunderts nach Christo, Chang Ling, 張陵, später Chang Tao Ling, 張道陵, genannt, und dessen Enkel Chang Lu, 張魯, zwei Persönlichkeiten, über die wir durch die

[1] HENRI CORDIER, Bibliotheca Sinica, Bd. I Sp. 714—727.

[2] Was seit CORDIERS zweiter Auflage (1904) erschienen ist, findet sich bis 1911 in meinen Beiträgen zu den Jahresberichten der Geschichtswissenschaft (Berlin Weidmann), Kapitel China, Abschnitt Religionen, Taoismus.



Ordination zum miao tê shih.

sorgfältige Untersuchung von J. J. M. DE GROOT[1] wohl unterrichtet sind. Das Geschlecht der Chang ist seit jenen Tagen an der Spitze der damals gebildeten Organisation geblieben, und der heutige Vertreter[2] des Amtes residiert in dem Örtchen Shang Ch'ing, 上清, in der Nähe von Kuei ch'i hsien, 貴溪縣, in der Provinz Kiangsi. Etwa anderthalb Stunden von Shang Ch'ing entfernt liegt der vielgenannte Bergrücken Lung Hu shan, 龍虎山, eine niedrige Kette von sehr seltsamen Einzelformationen, wo über der angeblichen Begräbnisstätte des Chang Ling ein taoistisches Heiligtum mit dem Titel Chêng yi kuan, 正一觀, errichtet ist. Dort haben die taoistischen Hochmeister früher lange ihren Wohnsitz gehabt. Die von Chang Ling und Chang Lu ins Leben gerufene taoistische Gemeinschaft wurde geleitet von einer Anzahl Lehrer, die der Hochmeister zu dieser Tätigkeit autorisierte, und zwar durch zwei Arten von Diplomen, ein höheres und ein niederes, wie sie bis auf den heutigen Tag in Shang Ch'ing erteilt werden. Die Inhaber solcher Diplome leben wie gewöhnliche Bürger hin und her in den Städten und Ortschaften, sind verheiratet und tragen keine sie absondernde Kleidung. Sie gelten indes im Volke als Inhaber besonderer Fähigkeiten und Kräfte, vor allem zur Besiegung von Dämonen und anderen schädlichen Einflüssen, weshalb ihre Hilfe bei Krankheit und andern Nöten viel in Anspruch genommen wird. Es gibt unter diesen Meistern des Tao auch Leute, die sich in dem Streben nach Geheimkenntnissen und Geheimkräften aus der Welt des Verkehrs zurückziehen und als Einsiedler und Grübler durch besondere Mittel dem Reiche des Übersinnlichen näherzukommen suchen, das seit alters mit dem Worte Tao verbunden ist. —

Neben dieser taoistischen Gemeinschaft nun aber, die in dem jeweiligen Chang T'ien shih ihr Oberhaupt und in den Drachen- und Tigerbergen ihren Zentralsitz sieht, existiert in China ein Klostertaoismus, der unabhängig von dem Hochmeister in Shang Ch'ing seine eigenen Wege geht und von jeher gegangen ist. Die taoistischen Klöster und ihre Mönche stehen zwar nicht in solchem Gegensatze zu der Organisation, die vom Lung Hu shan her geleitet wird, daß sie dem Chang Tao Ling und seinen Nachfolgern ihre Autorität absprächen. Aber der Klostertaoismus fühlt sich doch gegenüber dem Hochmeister von Shang Ch'ing und seinen Diplomierten völlig selbständig. Der Anerkennung von daher bedarf er nicht. Die Klostergemeinde nimmt ihre neuen Jünger nach ihren eigenen Regeln und Gebräuchen auf, sie schreibt ihnen einen eigenen Weg der Lebensführung vor und verfolgt ihre eigenen Ziele.

[1] On the origin of the Taoist Church. Transact. of the 3d Internat. Congr. for the Hist. of religions, vol. I p. 138 ff. Oxford, 1908.

[2] Als der Verf. dieses Aufsatzes Shang Ch'ing und den Lung Hu shan im Januar 1903 besuchte, war der 63. Vertreter der Familie Chang kürzlich verstorben und sein zur Nachfolge berechtigter Sohn wartete noch auf die kaiserliche Bestätigung seiner Würde. Er war ein mitteilsamer junger Mann von einfachem, angenehmen Äußeren, der über die Geschichte des Ortes und über seine Stellung zwanglos sich aussprach. Er besaß den literarischen Grad des Hsiu Ts'ai und hieß Chang Yüan hsü (張元旭). Die offizielle Anrede an den gewöhnlich Chang T'ien shih, 張天師, genannten Hochmeister lautet Chang Chên jen, 張眞人.

Dieser Klostertaoismus ist offenbar die greifbarste Verdichtung der taoistischen Religion, der deutlichste Exponent ihres Lebens, und man sollte annehmen, daß auf ihn von vornherein vorzugsweise das Augenmerk sich gerichtet habe, seitdem man Näheres über den Taoismus als Volksreligion zu erfahren suchte. Das ist aber nicht geschehen. Die Einrichtungen, die Lebensweise, der Kultus, der Pflichtenkreis, die Vorstellungen des Klostertaoismus sind bis auf die neueste Zeit so gut wie völlig unbeachtet blieben. Erst in den letzten Jahren hat L. WIEGER uns in dem ersten Bande seines Werkes Taoisme[1] insofern näher an diese unbekannte Größe herangeführt, als er eine Übersicht über den Inhalt der in diesen Klöstern als verbindlich geltenden und studierten Literatur, des sogenannten taoistischen Kanons, Tao tsang, 道藏, gegeben und in der Einleitung dazu viele beachtenswerte Winke über Lehren und Vorstellungen des Klostertaoismus mitgeteilt hat.

Taoistische Klöster sind in Mittelchina seltener. Sie scheinen dort neben den buddhistischen den Boden verloren zu haben. Zahlreicher treten sie in Nordchina auf, und, wie es scheint auch im Süden. Eines der angesehensten im Norden ist das bekannte Pai yün kuan, 白雲觀, etwas außerhalb der Nordwestecke der Chinesenstadt des heutigen Peking gelegen[2]. Es darf eine Art Führerstellung für sich in Anspruch nehmen.

In der Provinz Schantung ist das bekannte Gebirge Lao shan, 勞山, eine bevorzugte Stätte der Ansiedlung für taoistische Klöster[3]. In einem der dortigen Klöster, dem im Sommer von Tsingtauer Touristen häufig besuchten T'ai Ch'ing kung, 太清宮, oder genauer Hsia Ch'ing kung, 下清宮, brachte ich die Zeit vom 26. Januar bis 29. März 1911 zu, um das taoistische Klosterleben näher kennenzulernen.[4] Das

[1] L. WIEGER, Taoisme. Tome I. Bibliographie générale 1. Le Canon (Patrologie). 2. Les index officiels et privés. 1911. — Es sei bemerkt, daß in einem Heftchen aus früherer Zeit, das freilich in wissenschaftlichen Kreisen wenig beachtet sein wird, schon allerlei Hinweise auf die Organisation des Klostertaoismus, freilich sehr phantastisch und unter eingetragenem Gesichtspunkt, gegeben sind; nämlich in dem Schriftchen von MATGIOI (Pseudonym für Alb. de Pouvourville), Le Taoisme et les sociétés secrètes chinoises, Paris, Luc. Channel, 1900. 32 Seiten, kl. 8°. Es ist das dritte von drei zueinander gehörigen Heften, von denen die ersten zwei eine Übersetzung des Tao tê ching bieten. Auch diese zwei Hefte enthalten in den Einleitungen Bemerkungen zur Organisation des Klostertaoismus. Doch ist mit den hingeworfenen Namen und Behauptungen nicht viel anzufangen, zumal die Tendenz der ganzen Publikation kein günstiges Vorurteil erweckt. — Auf die Klosteranlage des Taoismus lenkt den Blick der Aufsatz von E. SCHMIDT, Taoistische Klöster im Lichte des Universismus, in den Mitteil. d. Sem. f. or. Spr. Jahrg. 19, S. 76—104 (1916).

[2] Von diesem Kloster bezog L. WIEGER (vgl. die Vorrede seines eben genannten Werkes) das eine der zwei von ihm benutzten Exemplare des taoistischen Kanons. W. meint, es sei in China vielleicht das einzige vollständige Exemplar. — Das Kloster Pai yün kuan findet sich bereits auf einem Stadtplane von Peking aus der Liao-Zeit (Favier, Péking, S. 18), ist also nicht erst in der Mongolendynastie gegründet, wie man hie und da liest.

[3] Über das Gebirge orientiert sehr hübsch die von Dr. R. WILHELM im Auszuge übersetzte Chronik des Laoshan: Der Lauschan. Nach chinesischen Quellen, bearbeitet von Dr. R. WILHELM mit einem Beitrage von Prof. Dr. H. WIRTZ, Tsingtau, 1913. Dort findet sich (S. 28/29) ein Verzeichnis aller Klöster und Tempel des Gebirges.

[4] Nähere Angaben der Chronik des Lao shan über dies Kloster zu finden bei WILHELM a. a. O., S. 26.

freundliche Entgegenkommen des Abtes Han Chien jang, 韓謙讓, machte mir den Aufenthalt sehr nützlich und angenehm, ich erhielt freien Einblick in Einrichtungen, Lebensweise und Kultus. Während dieses Aufenthaltes fielen mir durch Zufall einige Bücher in die Hand, die für nähere Kenntnis der Grundlagen des taoistischen Klosterlebens von Interesse scheinen und die weiterhin bekanntzumachen um so mehr geboten sein mag, da sie nicht im Handel sind, sondern nur im Privatbesitze der einzelnen Mönche, daher sie Außenstehenden kaum leicht vor Augen kommen werden. Auch sollen sie nicht zur Kenntnis der Außenwelt kommen. Eine ausdrückliche Bestimmung des ersten der gleich näher zu beschreibenden drei Hefte verbietet, „andern Leuten verstohlenen Einblick in das chieh pên, 戒本, zu geben", und ebensowenig soll man, wie ein weiteres Verbot besagt, „mit Angehörigen einer fremden Religion sich über die Grundsätze des Tao unterhalten", also auch etwa Mitteilungen über solche Bücher verbreiten[1]. Ich selbst entdeckte eins dieserBücher durch Zufall bei Gelegenheit des Aufenthaltes in der Zelle eines Mönches des kleinen, arg verfallenen Klosters Shang Ch'ing kung, 上清宮, konnte es aber von seinem Eigentümer nicht einmal für kurze Zeit geliehen bekommen. Kaum, daß er mir die Abschrift des Titels gestattete. Ebenso zurückhaltend war anfangs der Abt von T'ai Ch'ing kung, als ich ihn über das Buch ausfragen wollte. Mit der Zeit gab er meinem Drängen nach und teilte mir Näheres über jenes Heft sowie über zwei andere, die dazu gehören, mit. Er hat sich dann schließlich auch nach langem Bedenken dazu verstanden, mir je ein Exemplar der drei Hefte aus dem Besitze zweier früherer Mönche als Eigentum zu überlassen.

Von diesen drei Heften soll im folgenden nähere Rechenschaft gegeben und der wichtigste Inhalt des ersten übersetzt werden.

Die Titel der drei Schriften lauten:

1. Ch'u chên chieh, 初眞戒, Die Gebote der Wahrheit der Anfangsstufe.
2. Chung chi chieh, 中極戒, Die Gebote des mittleren Zieles.
3. T'ien hsien ta chieh, 天仙大戒, Die großen Gebote der himmlischen Hsien.

Es handelt sich also in diesen Büchern um „Gebote". Genauer sollte man „Verbote" übersetzen, denn chieh ist überwiegend negativ bestimmt. Mit dem Ausdruck chieh bezeichnen bekanntlich die Buddhisten häufig ihre Vinaya-Regeln, die Vorschriften der Klosterdisziplin[2]. Ebenso liegen hier Vorschriften der taoistischen Klosterdisziplin vor. Sie sind in drei Bücher geordnet. Das entspricht den drei Rangstufen der mönchischen Organisation im Taoismus. Der Mönch der untersten Stufe führt den Titel: Meister des edlen Wandels (miao hsing shih, 妙行師); der der mittleren Stufe heißt: Meister der edlen Wirksamkeit („Tugend") (miao tê shih, 妙德師);

[1] Vgl. unten, S. 164, 165.

[2] Vgl. den Titel des Prâtimokṣa: Ssŭ fên chieh pên sowie die Überschriften der einzelnen Abschnitte des Fan wâng ching (J. J. M. DE GROOT, Le code du Mahâyâna en Chine). Auch der andere Ausdruck der Buddhisten, lü, 律, ist bei den Taoisten in Gebrauch.

der der obersten Stufe heißt: Meister des edlen Tao (miao tao shih, 妙道師). Diese drei Würden werden an Kandidaten durch besondere Feierlichkeiten, die wir wohl Ordinationen nennen dürfen, übertragen. Diese Ordinationsfeiern finden, wenigstens für die Provinzen Petschili und Schantung, in dem oben erwähnten Kloster Pai yün kuan bei Peking statt. Bei solcher Gelegenheit dann bekommt der Ordinand ein Exemplar der seinem Grade entsprechenden Sammlung von Geboten (chieh pên, 戒本) als sein Eigentum, und dieser Schrift ist auf dem ersten Blatte ein eigentümliches Dokument über den Vollzug der Ordination, unter Zufügung seiner Personalien, beigegeben, das teilweise handschriftlich ausgefüllt und durch eine Reihe von Siegeln beglaubigt ist. Dies mit dem Hefte verbundene Dokument ist für den Mönch eine höchst wichtige Beglaubigung seiner Person, die er natürlich sorgsam bewahrt und nicht gern in die Hände von Fremden fallen läßt. Beim Tode eines Mönches, sagte mir mir der Abt Han Chien jang, werden diese Ordinationsbücher dem Verstorbenen mit in den Sarg gelegt. Natürlich kommen auch Ausnahmefälle vor, wo ein Ordinationsbuch herrenlos zurückbleibt, etwa wenn ein Mönch aus irgend welchen Gründen sein Kloster verläßt und in die Welt zurückkehrt. Solche Exemplare werden es gewesen sein, über die der Abt Han Chien jang Verfügung hatte und die er mir verschafft hat (obwohl er selbst hartnäckig die Auskunft darüber verweigerte). Zwei davon, das Ch'u ch'ên chieh und das T'ien hsien chieh, lauten auf denselben Namen. Bei ihnen war übrigens auch das Datum der Ordination das gleiche[1], woraus sich ergibt, daß heutzutage die drei Ordinationen oft unmittelbar hintereinander vorgenommen werden. Daß darin ein Symptom von Laxheit und Leichtsinn liegt, bedarf keines Wortes. Der Wortlaut der Gebote verbietet nachdrücklich den Übergang in eine höhere Stufe, ehe man die vorige gründlich sich angeeignet habe[2]. Das mittlere Ordinationsbuch trägt einen andern Namen und ein andres Datum.

Der Wortlaut dieser drei Ordinationsscheine ist — abgesehen natürlich von den Namen, dem Datum und den sonstigen handschriftlich in die betreffenden Rubriken eingetragenen persönlichen Notizen, sowie der Bezeichnung des Grades — bei allen gleichlautend. In der Anlage ist eine Reproduktion des Blattes der zweiten Stufe, der Ordination zum miao tê shih, beigegeben. Im folgenden gebe ich die Übersetzung des Dokumentes, halte mich aber, da ich das Blatt der zweiten Stufe zur Reproduktion nach Berlin senden mußte, an das mir vorliegende Dokument des ersten Heftes, des Ch'u chên chieh, also die Bescheinigung der Ordination eines miao hsing shih.

„Der Schüler LIU YÜ HSI, der die Gebote empfangen soll, 39 Jahre alt, im zyklischen Zeichen Kuei ssŭ (1833) am 14. Tage des 7. Monats in der Stunde Wei (1—3 Uhr nachmittags) geboren, in welchem der Sternenfürst Pei chi Wu ch'ü chi, der hohe Heilige des mittleren Himmels aus dem sechsten Palaste des (Sternbildes)

[1] Es findet sich auf dem sonst leeren Schlußblatte handschriftlich unter Beifügung eines großen Siegels eingetragen: T'ung Chih zehntes Jahr, also 1871; für Monat und Tag finden sich die Rubriken geschrieben, aber nicht ausgefüllt.

[2] Vgl. den Abschnitt: Würdiges Benehmen, das zum Halten der Gebote des Taoismus gehört (S. 164).

Pei tou, geruht hat ſich zu verkörpern — ſeiner Herkunft nach aus Schantung gebürtig, aus Lai chou fu, aus Chi mo hsien, iſt in ſeiner Heimatsſtadt im Yü huang miao des Hao shan (Kranichhügels) durch die Unterweiſung des Herrn Hu, deſſen beide Mönchsnamen Liang und Ching ſind, in den Mönchsſtand getreten. Er ſoll nunmehr in (dem Kloſter) Pai yün kuan in Peking am Altare der allumfaſſenden wahrhaften Diſziplin in der Gemeinde des hohen Diſziplinmeiſters Chang, deſſen beide Mönchsnamen Yüan und Hsüan ſind, und der die rechtgläubige Schule der himmliſchen Hsien in der neunzehnten Generation fortführt, in tiefſter Ehrerbietung ein Exemplar der geheimnisvoll herrlichen Diſziplinſchriften, nämlich die edlen Gebote der Wahrheit der Anfangsſtufe, empfangen. Mit Hingebung ſeiner ganzen Perſon nehme er ſie entgegen; er darf ſie nicht übertreten noch verletzen; er muß danach ſtreben, ſie ganz und gar ſich zu eigen zu machen.

Am Altare:

Der Meiſter des Zeugniseides: Yang Yung shêng (Siegel);
Der Meiſter der Gebotüberwachung: Yeh Yung jên (Siegel);
Der Meiſter der Verbürgung: Liu Yung mo (Siegel);
Der Meiſter des Zeremoniells: Ch'ên Yung hsiang (Siegel);
Der Meiſter der Aufſicht über das Benehmen: Li Ming ho (Siegel);
Der Meiſter des Richteramtes: Li Yüan k'uei (Siegel);
Der Meiſter der Liſtenführung: Kao Ming yang (Siegel);
Der Meiſter der Vermittlung: Ch'ü Ming ting (Siegel).
Der obere taoiſtiſche Fürſt der Wahrheit (mit dem Titel) Tao Hua;
Der mittlere taoiſtiſche Fürſt der Wahrheit (mit dem Titel) Hu Chêng;
Der untere taoiſtiſche Fürſt der Wahrheit (mit dem Titel) Ting Chih;
Der dem Altar Vorſtehende Chang (Siegel);

in ehrerbietiger Ausführung des Auftrages, mit dem ſie betraut ſind".

Sehen wir nunmehr zum Inhalte des Buches Ch'u chên chieh über.

Es wird eröffnet durch zwei Vorreden (hsü, 序). Die erſte, Blatt 1—4 a, iſt verfaßt von dem Meiſter des Tao, Wang Chang yüeh, 王常月, mit dem Beinamen K'un Yang tzŭ, 崑陽子, im dreizehnten Jahre von Shun Chih, d. h. 1656 n. Chr. Die zweite Vorrede, Blatt 5—7, hat zum Verfaſſer den Lung Ch'i ch'ien, 龍起潛 vom Hêng shan, 恒山, und ſtammt aus dem Jahre dreizehn des K'ang Hsi, alſo 1674 n. Chr. Beide Vorreden ergehen ſich in Allgemeinheiten über den Wert der taoiſtiſchen Lehre. Auf ſie folgt eine kurze Einleitung in die taoiſtiſchen Regeln und Ordnungen (chieh t'an kuei fan ying yen, 戒壇規範引言), Blatt 8, und weiter eine Abhandlung (shuo; 說) über die Bedeutung des Taoismus von einem gewiſſen Wu T'ai yi, 吳太一, mit dem Beinamen Chên Yang shih, 震陽氏, in Nanking (金陵) im Kloſter Yin Hsien an, 隱仙菴, dem „Patriarchenſitze" auf dem Ching liang shan, 清凉山[1]. Das Jahr dieſer Abhandlung iſt Ping yin des K'ang Hsi, alſo 1686 n. Chr.

[1] Bekanntlich auch Bezeichnung für den buddhiſtiſchen Wu t'ai shan, 五臺山.

Nach diesen Eingangsstücken, die hier vorläufig beiseite bleiben mögen, kommen wir zu dem wesentlichen Inhalt des Buches selbst.

Dessen erster Abschnitt ist überschrieben:

Zusammenstellung wichtiger Stücke aus dem Tao tsang (道藏). Die Disziplinregeln der Wahrheit auf der Anfangsstufe, verfaßt von Wang Chang yüeh (王常月), genannt K'un Yang tzŭ (崑陽子).

Der hier gebrauchte Ausdruck chên, 眞, Wahrheit, ist eines jener viel verwendeten und oft so schwer entsprechend zu übersetzenden technischen Worte des Taoismus. Er bezeichnet den Gehalt der taoistischen Religion in den mannigfachsten Verbindungen. Hier gehört er enger zu ch'u, 初, die taoistische Lehre für den Anfänger, ähnlich wie z. B. die Mönchstracht für die Anfangsstufe bezeichnet wird als Ch'u chên hsin i, 初眞信衣.

„Jeder der in die Lehrgemeinschaft der rechtgläubigen Schule der T'ai Shang (太上)[1] eintreten will, mag er Mönch oder Laie sein[2], muß zunächst in Gehorsam gegen die erhabenen Ordnungen und hochwerten (yü, 玉) Regeln der T'ai Shang, sowie gegen die Gesetzesschriften der San t'ung (三洞)[3] Opfer darbringen vor den verehrungswürdigen Bildnissen des großen Tao, er muß ferner an die himmlischen, alles erforschenden Fürsten, die Himmelshoheiten ein Gesuch (um Aufnahme) richten und muß unter Anrufung (der Gottheit) und eidlicher Bekräftigung sich auf die Gebote der drei Zufluchtsstätten verpflichten[4].

Die erste Zuflucht, der Körper (shên 身): Das allererhabenste, unendliche große Tao.

Anmerkung: Weil es auf immer von der Neuverkörperung erlöst, darum heißt es das Kleinod des Tao.

Die zweite Zuflucht, der Geist (shên, 神): Die ehrwürdigen heiligen Schriften der 36 Abteilungen[5].

Anmerkung: Weil man durch sie Kenntnis bekommt von dem rechten Gesetze, heißen sie das Kleinod der heil. Schrift.

Die dritte Zuflucht, der Wille (ming, 命): Die geheimnisumgebenen[6] Meister des großen Gesetzes.

---

[1] Lao tzu (T'ai shang Lao chün) und die andern höchsten Wesen des Taoismus.

[2] Wenn hier bei dem Eintritt in den Klostertaoismus auf „Mönche oder Laien" (pu wen tao su 不問道俗) reflektiert wird, so muß dabei an buddhistische Mönche gedacht sein. Der Ausdruck tao su faßt öfter buddhistische Mönche und Laien zusammen, z. B. Fa Hsian c. 27.

[3] Hier zu verstehen von den drei Abteilungen des taoistischen Kanons, vgl. WIEGER, Taoisme I. Seite 22. [4] Shou san kuei i chieh (受三皈依戒). Zu dem aus dem Buddhismus wohlbekannten Ausdruck san kuei i vgl. auch J. J. M. de Groot, Sectarianism I, S. 204, den Gebrauch des Ausdrucks bei der Lung hua-Lehre.

[5] Zur Zahl 36 s. WIEGER, Taoisme I S. 23: trois sections, en douze soussections.

[6] Hsüan chung (玄中). Hsüan ist wieder einer der vielfach schillernden Lieblingsausdrücke des Taoismus. Oft könnte man ihn einfach mit taoistisch übersetzen. Über hsüan und yüan (元) s. WIEGER, Taoisme I S. 8.

Anmerkung: Weil man durch sie davor bewahrt bleibt, irrigen Meinungen zu verfallen, darum heißen sie das Kleinod der Meister.

Der Himmelsgeehrte[1] sagt: Die Gebote der drei Zufluchtsstätten sind die Drehungsachse von Himmel und Erde, der Wurzelgrund von shên (神) und hsien (仙)[2], alles Wirkens Eingangstor, das Grundzeichen der Erneuerung des Inneren. (Durch sie) sichert man sich Gunst der Umstände (yün chi 運氣) und fesselt die Geisterkräfte (ling, 靈) an sich, durch ihre verborgene Wahrheit dringt man in die rechte Erkenntnis ein. Sie halten die Gestaltungen des Daseins in sich umschlossen, die Keimgestalt der Dinge quillt aus ihnen hervor. Wer sie annimmt, den begünstigen und erfreuen die Geistermächte (shên ming, 神明) von Himmel und Erde; sein Herz wird weise, sein Auge und Ohr sind weit geöffnet; alle Wesen verehren und fürchten ihn; die sechs Weichteile[3] befinden sich in harmonischem Wohlsein; die Chên[4] behüten und bewahren ihn, alle Wesen sind ihm wie Vater und Mutter. Er genießt ein langes Leben, ohne zu verfallen; sein menschlicher Leib steht (mit allem Dasein) in glückbringender Verbindung.

Nachdem man (das Gelöbnis gegen) die drei Zufluchtsstätten vollbracht hat, muß man weiter die fünf von T'ai shang Lao chün erlassenen Gebote, welche das Hauptmittel zur Ansammlung von Verdienst sind, auf sich nehmen.

Erstes Gebot: Du darfst kein lebendiges Wesen töten.

Zweites Gebot: Du darfst weder Fleisch[5] noch geistiges Getränk (chiu, 酒) genießen.

Drittes Gebot: Du darfst nichts Unwahrhaftiges äußern.

Viertes Gebot: Du darfst nicht stehlen.

Fünftes Gebot: Du darfst keine Unzucht treiben.

Ein jeder, der diese fünf Gebote hält, erfährt in seiner Lebenskraft[6] keinerlei Schädigung und dehnt seine Lebensdauer weit aus. Die himmlischen Shên behüten und unterstützen ihn. Er entgeht für immer dem Übel der fünf Strafen[7] und wird für alle Zeit den menschlichen Leib nicht verlieren[8].

Wenn man die fünf von T'ai shang Lao chün erlassenen Gebote, welche das Hauptmittel zur Ansammlung von Verdienst sind, auf sich genommen hat, so muß man täglich früh morgens unter Verbrennung von Weihrauch aus den heiligen Wahrheits-

[1] T'sien tsun (天尊), hier Lao tzŭ. Vgl. das buddhistische shih tsun, 世尊, lokajyeṣṭha, dem es nachgebildet scheint.

[2] WIEGER, Taoisme I, S. 12. J. J. M. DE GROOT, Universismus, S. 9, 11, 98.

[3] „The stomach, gall-bladder, the intestines, bladder, and two functional passages", GILES, Dict. Nr. 3685.

[4] Vgl. WIEGER, Taoisme I, S. 12; J. J. M. DE GROOT, Universismus, S. 57.

[5] Hun (葷) begreift außer Fleisch noch andere verbotene Nahrungsmittel, wie die „fünf Laucharten". Vgl. Fan wang ching, Teil 2, Gebot 4.

[6] Ching chin (精進), ein aus dem Buddhismus entnommener technischer Ausdruck, dort Äquivalent für skr. vîryabala.

[7] MAYERS, Chinese Readers Manual, part. II, Nr. 129.

[8] D. h. er wird nicht in niedrigerer Existenz denn als Mensch verkörpert werden.

schriften der allererhabensten Großen Herrscher, der San yüan (三元), San p'in (三品), San kuan (三官)[1] der Schirmer des Reiches und Helfer des Volkes, der Verlängerer des Lebens und Hüter des Daseins, Abschnitte rezitieren. Dann mache man sich an das Studium des Buches T'ai shang kan ying p'ien[2] und lese Tag für Tag lange darin. Unter Vergleichung (der Vorschriften des Buches mit dem eigenen Leben) erziehe man sich selbst nach Körper und Geist, erwägend, ob man (eins der Gebote) übertreten habe oder nicht. Jedesmal, wenn man einen Abschnitt der Schrift zu Ende gelesen hat, überlege man bei sich und spreche: Kann ich das halten oder nicht? Kann ich solches melden oder nicht? Wenn man auf solche Weise seine Willenskraft[3] stärkt und anfeuert, wenn man sich in Worten und Taten nichts zuschulden kommen läßt, wenn man sich nicht verfehlt gegen die drei Zufluchtsstätten (san kuei, 三皈), die fünf Gebote nicht verletzt, eine lange Zeit hindurch an sich arbeitet (tuan lien, 煅煉, „schmiedet und läutert"), alle bösen Gedanken völlig vertilgt, seinen ganzen Organismus (ch'i min, 器皿, „Gerätschaften und Gefäße") gesäubert hat, dann hat man die Erlaubnis, die zehn Gebote der Wahrheit auf der Anfangsstufe, von dem Himmelsgeehrten Hsü Huang, auf sich zu nehmen.

Erstes Gebot: Du sollst dich nicht vergehen gegen Landestreue und Pietät, gegen Menschenliebe und Wahrheit; du mußt eifrig deine Pflicht erfüllen gegen Herrscher und Verwandte, in allen Dingen höchst aufrichtig sein.

Zweites Gebot: Du sollst nicht an heimlicher Rebellion (yin tsei, 陰賊) oder hinterlistigen Anschlägen teilnehmen, noch auch andere schädigen, um selbst Vorteil zu haben; du mußt Gutes üben (hsing yin tê, 行陰德, yin hier mit dem vierten Tone, siehe GILES Dict. Nr. 13224 am Schlusse) und voll Nachsicht und hilfreich sein gegen alle Wesen.

Drittes Gebot: Du sollst nicht töten noch verletzen noch Tiere gefangenhalten, um damit deine Liebhaberei zu befriedigen; du mußt Freundlichkeit und Güte erweisen, selbst gegen die geringsten Insekten.

Viertes Gebot: Du sollst nicht durch verdorbene Gedanken und durch Entstellung der Wahrheit das Wirken der Geistermächte (ling ch'i, 靈氣) beflecken und abstumpfen; du mußt an dem Grundsatze der Wahrheit festhalten und bemüht sein, niemals davon abzuweichen.

Fünftes Gebot: Du sollst nicht durch Benachteiligung anderer Erfolg zu gewinnen suchen und nicht Menschen, die sich nahestehen, entzweien (li jên ku jou, 離人骨肉); du mußt überall dem Tao gemäß Beistand leisten und dahin wirken, daß die neun Verwandtenklassen[4] verträglich und einig leben.

[1] Über den Ursprung und Charakter der hier mit verschiedenen Namen bezeichneten göttlichen Dreiheit vgl. WIEGER, Taoisme I, S. 20.

[2] Das bekannte, öfter übersetzte Werk. WIEGER, Nr. 1153. Vgl. die Übersetzung von T. SUZUKI und CARUS, Chicago, 1906. Dort sind (S. 8) nach andre Übersetzungen vermerkt.

[3] Vgl. vor. Seite, Anm. 6.

[4] MAYERS, Chin. Readers Manual, II, Nr. 291.

Sechstes Gebot: Du sollst wackere und brave Leute nicht verleumden und schlecht machen, noch auch deine Gaben zur Schau stellen, um dich zu rühmen; du mußt anderer Vortrefflichkeit und Tüchtigkeit preisen, nicht aber deinerseits ihre Verdienste und Fähigkeiten herabsetzen.

Siebentes Gebot: Du sollst nicht im Widerspruch mit der Satzung und in Ungehorsam gegen das Verbot berauschendes Getränk trinken oder Fleisch essen; du mußt das harmonische Gleichgewicht in deiner Natur bewahren und einzig darauf bedacht sein, rein und entsagend zu leben.

Achtes Gebot: Du sollst nicht habgierig sein und immer noch mehr verlangen und Güter anhäufen, ohne davon hinzugeben; du mußt ein bescheiden einfaches Leben führen und gegen Arme und Notleidende barmherzig und freundlich sein.

Neuntes Gebot: Du sollst nicht freundschaftlich verkehren mit unehrenhaften Menschen und nicht deinen Aufenthalt da nehmen, wo allerlei unsaubere Elemente beisammen sind; du mußt nach (dem Umgang mit) solchen begehren, die dich überragen und mußt Reinheit und Entsagung[1] zu deiner Aufenthaltsstätte machen.

Zehntes Gebot: Du sollst nicht mit leichtsinnigem Geschwätz und Späßen zu tun haben noch ein Benehmen zeigen, das der Wahrheit[2] widerstreitet; du mußt darauf achten, nur gesetzt und wenig zu reden und mußt deine höchste Aufgabe in Tao und Tê (道德) erblicken.

Wenn jemand die zehn Gebote der Wahrheit der Anfangsstufe auf sich genommen hat, um so die Frucht des wahrhaften Menschen zu erweisen, und wenn er durch immer neuen Eifer und neue Tatkraft dahin gekommen ist, daß er in seinen Worten und Handlungen auch nicht den kleinsten Fehler und die kleinste Übertretung begeht, dann darf er weiter die dreihundert großen Gebote des mittleren Zieles, die T'ai shang Lao chün gegeben hat, auf sich nehmen.

Wer aber lediglich mit dem Munde bekennt, im Herzen aber widerstrebt, wer zwar in Worten rein, im Wandel aber unsauber ist, wer etwa anfänglich eifrig, schließlich aber träge ist, wer auf der Mitte des Pfades die Sache aufgibt, der heißt einer, der wissentlich und willentlich sich versündigt (ku chi ku fan, 故知故犯) und seine Schuld ist doppelt schwer. Und wenn es mit ihm so weit gekommen ist, daß er nicht mehr bereuen kann, so fällt er dem ewigen Verderben anheim. Wenn ihr als Mönche vor der himmlischen Satzung keine Ehrfurcht mehr habt[3], dann würde selbst T'ai shang, wenn er wieder erschiene, euch nicht mehr erlösen können. Ihr Schüler des Tao und ihr Heiligen, bedenkt das und beherziget es."

Damit ist dieser Abschnitt über „die Disziplinregeln der Wahrheit auf der Anfangsstufe" beendet. Die im Zusammenhang der letzten Ausführungen erwähnten „dreihundert großen Gebote des mittleren Zieles" werden hier nicht weiter dargelegt,

[1] Ching hsü 清虛, gemeint sind die Klöster.

[2] Chên, 眞, nämlich der religiösen Wahrheit, der Religion.

[3] Ju ch'ing t'ien lü wu ch'ing, 女青天律無情. Die Stelle muß mit zwei späteren (S. 154 und 155) verglichen werden. 女 = 汝, wie öfter, 青 = 青衣 Bezeichnung der taoistischen Mönche.

sondern sie bilden den Inhalt des Ordinationsbuches der zweiten Stufe (Chung chi chieh, siehe S. 145).

In unserm Buche schließt sich nun ein Abschnitt an, der überschrieben ist:

Allgemeine Bemerkungen über Selbstbeherrschung im Wandel (Hsing ch'ih tsung shuo, 行持總說).

Es heißt hier folgendermaßen:

„Ein jeder, der zu den vier Klassen[1] gehört, die sei es im Mönchsstande, sei es als Laien, den Geboten sich unterwerfen, muß, wenn er die Gebote einmal förmlich auf sich genommen hat, seine Willenskraft festigen und seinen Geist abhärten und die größte Energie und Stärke in sich wecken; er muß gleich werden dem K'unlun-Gebirge, das unerschütterlich ist, muß werden wie der Diamant, der sich nicht zerreiben läßt. Sein einziges Ziel muß einheitliche Sammlung seines Innern sein, bei der keine zerstreuenden Gedanken entstehen können. Wenn man bis zur Mitternacht selbstbeherrschenden Wandel übt, dann vereinen die göttlichen Mächte (shên ming, 神明) sich mit unserm Körper, und wenn man nach der Mitte (des Tages) nichts mehr genießt, so können die dämonischen Einflüsse (kuei-ch'i, 鬼氣) nicht eindringen (ju ch'iao, 入竅, „in die Öffnungen eindringen", nämlich in die sieben Öffnungen: Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund.)

Vollbringt man eine gute Tat, so wird das Herz dadurch gefestigt und der Geist mit Friede erfüllt.

Vollbringt man zehn gute Taten, so wird unsere innere Geistnatur (ching shên, 精神) dadurch gekräftigt und angeregt.

Vollbringt man zwanzig gute Taten, so entstehen keinerlei Krankheiten mehr.

Mit dreißig guten Taten verläuft alles Begehren nach Wunsch.

Mit vierzig guten Taten kommt die Familie zu hohen Ehren.

Mit fünfzig guten Taten werden die Nachkommen blühen und gedeihen.

Mit sechzig guten Taten werden sich widrige Umstände in Glück verwandeln.

Mit siebzig guten Taten steht man unter Fürsorge und Schutz der göttlichen Mächte.

Mit achtzig guten Taten spendet die Erde Gewinn und die Menschen sind einträchtig gesinnt.

Mit neunzig guten Taten zeichnet man sich weit vor allen Menschen aus.

Mit hundert guten Taten stehen die drei kosmogonischen Einflüsse[2] mit dem Körper in Harmonie.

Mit zweihundert guten Taten breitet sich der segensreiche Einfluß überall im ganzen Reiche aus.

[1] Die „vier Klassen" (ssŭ chung 四衆) sind eine vom Buddhismus übernommene Terminologie. Für den Buddhisten bezeichnen sie bhikṣu, bhikṣunī, upāsaka und upāsikā. Hier bedeuten sie entsprechend den taoistischen Mönch, die taoistische Nonne, den Laienanhänger und die Laienanhängerin.

[2] san ch'i, 三氣; ich vermute „Himmel, Yang und Yin", sonst auch die san ho, 三合, genannt, Oder die san tsai, 三才, Himmel, Erde, Mensch?

Mit dreihundert guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung das Dasein eines sehr Begüterten.

Mit vierhundert guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung das Dasein eines Hochgeehrten.

Mit fünfhundert guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung ein Dasein, dem hohes Alter zuteil wird.

Mit sechshundert guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung ein Dasein, dem großes Glück zuteil wird.

Mit siebenhundert guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung ein Dasein, dem große Landestreue (ta chung, 大忠) eigen ist[1].

Mit achthundert guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung ein Dasein, dem große Pietät eigen ist.

Mit neunhundert guten Taten erhält man in der Neuverkörperung ein Dasein, dem große Weisheit eigen ist.

Mit tausend guten Taten erhält man bei der Neuverkörperung den Körper der Vergeltung (pao shên, 報身), den die heiligen Fürsten und die göttlichen Hsien besitzen.

Wenn man dagegen, seinen Leidenschaften ergeben und seinen Lüsten folgend, eine böse Tat vollbringt, so wird die Seele von (bösen) Träumen geplagt und kann keine Ruhe finden. Mit zehn bösen Taten wird man sich Haß und Ausstoßung der Menschen zuziehen.

Mit zwanzig bösen Taten wird der Körper von allerlei Krankheiten zu leiden haben.

Mit dreißig bösen Taten wird man Mißerfolg haben in dem, wonach man strebt.

Mit vierzig bösen Taten stößt man überall auf Hindernisse und kommt ganz herunter.

Mit fünfzig bösen Taten entzweien und zerstreuen sich die Glieder der Familie.

Mit sechzig bösen Taten wird Unrecht und Unglück das Leben durchkreuzen.

Mit siebzig bösen Taten werden Dämonen und Teufel über den Menschen kommen.

Mit achtzig bösen Taten wird man durch Wassers- und Feuersnot schweren Schaden leiden.

Mit neunzig bösen Taten wird man in dem künftigen Dasein nur ein kurzes Leben führen.

Mit hundert bösen Taten fällt man den Schergen des Jenseits zur Vernichtung in die Hände.

Wer wahrhaft fähig ist, sich denen anzuschließen, die friedevollen Herzens sind, wer den tief geheimen, edlen Pfad wandelt, wer keins der Gebote übertritt, keine der

[1] Die Sätze über sechshundert und siebenhundert sind mit kleinerem Druck, wie eine Anmerkung in den Text gefügt. Ob nicht ursprünglich?

Satzungen verletzt, lieber bei dem Guten verharren und sterben als etwas Böses tun und leben will, solche Jünger der Gebote führen den Namen: Jünger reinen Glaubens an das große Tao. Die Schar der Dämonen (wan kuei, 萬魔) ehrt und schützt sie, die Himmlischen behüten und erlösen sie.

Die vier himmlischen Herrscher (ssŭ t'ien ti wang, 四天帝王), die zehn Klassen von aufsichtführenden Mächten, die da einherfahren auf dem grünen (綠 lü) Gefährt geflügelter Wolken, und die, indem sie durch den leeren Raum daherjagen (auf die Erde) hinabblicken, sie richten ihre prüfenden Blicke auf den guten Wandel der Schüler der Gebote. In die Formulare der Geisterwelt und in die Register der Hsien wird eingezeichnet, wenn jemand zwar verdienstlichen, aber doch noch nicht vollkommenen Wandel führt, ebenso wie alle die Namen der Widersetzlichen genau vermerkt werden. Es gibt eine Klasse von Leuten, die des Himmels Verordnungen nicht scheuen und den Geboten und Regeln keinen Fleiß zuwenden; sie stellen gefälschte Vorschriften der Lebensführung auf und üben sich nicht in der wahrhaften (chên, 眞, d. h., taoistischen) Selbstüberwindung. Aber da seid ferner ihr Mönche[1], die ihr euch um die Regeln kümmert, das Gewicht der Sünden wohl erwägt und euer Schuldregister immer mehr verringert. Die, deren Überschuß (an Schuld) noch nicht getilgt ist, werden in späteren Existenzen weiter büßen müssen, von einem Kalpa[2] zum andern werden sie immer noch nicht zur völligen Erlösung[3] gelangen."

Soweit die „allgemeinen Bemerkungen über Selbstbeherrschung im Wandel." Es folgt nun ein Abschnitt mit der Überschrift:

Wichtige Regeln für den, der sich den Geboten unterwirft (Ju chieh yao kuei, 入戒要規).

Der Inhalt ist nach einzelnen Punkten geordnet und lautet folgendermaßen:

„1. Der, welcher die Gebote der himmlischen Hsien auf sich nimmt, heißt der Meister des edlen Tao. — Der welcher die Gebote des mittleren Zieles auf sich nimmt, heißt der Meister der edlen Wirksamkeit. — Der welcher die Gebote der Anfangswahrheit auf sich nimmt, heißt der Meister des edlen Wandels[4]. — Die jüngere Klasse von denen, die den gleichen Geboten verpflichtet sind, heißt die Gleichgewandigen (tung i, 同衣); die Übergeordneten[5] heißen die Meister von geförderter Erkenntnis (hsien chio shih, 先覺師).

2. Bei Eintritt der Winterfestzeit[6] muß folgendes beobachtet werden:

[1] Ju ch'ing (女[= 汝]青), vgl. oben S. 151, A. 3.

[2] Chieh, 劫 (刼), das buddhistische chieh po, 刼波, Kalpa.

[3] Chieh t'o, 解脫, gleichfalls ein buddhistischer Ausdruck für Erlösung, vimokṣa.

[4] Über die drei Bezeichnungen vgl. oben S. 145 f.

[5] Shang tso, 上座, eine dem Buddhismus entnommene Bezeichnung, dort aber Name eines bestimmten Amtes. S. 百丈清規, Buch 6, Blatt 3 f.

[6] La, 臘, das Wintersonnwendopfer, wird für die Zeit des zwölften Monats oder auch für das ganze Jahr gebraucht, bei den Buddhisten speziell für die Mönchsjahre, nach denen die Anciennität berechnet wird. Vgl. die Ausdrücke seng la und fa la (GILES, dict. Nr. 6667), sowie die Überschrift des achten Buches von 百丈清規: chieh la, 節臘, das Festjahr. Hier scheint das mit dem Neujahrsanfang gefeierte große taoistische Fest gemeint zu sein.

Die unter den Geboten der göttlichen Hsien stehen, sollen das Tao tê ching nehmen (als Meditationstext) und sollen hundert Tage hindurch je ein Viertel der yin-Stunde[1] lang in gläubiger Ehrerbietung nach den zehn Richtungen hin[2] zehnmal anbeten und zu den Zeiten von Mittag und Mitternacht sich in der Stille niedersetzen und innere Betrachtung pflegen (ching tso nei kuan, 靜坐內觀), sich losmachend von allen menschlichen Angelegenheiten, um so völlige Reinigung des dreifachen Vermögens[3] zu bewirken.

Wer unter den Geboten des mittleren Zieles steht, muß täglich ein Viertel der ssŭ-Stunde[4] lang, nachdem er vorher dem Meister der Disziplin (lü shih, 律師) fußfällige Verehrung dargebracht hat, in Ehrfurcht und Andacht die Litaneien T'ien chan und ferner Ling pao ta chan[5] lesen, im ganzen hundert Tage lang. Wenn er die Bußgebete beendigt hat, halte er Meditationssitzung.

Wer unter den Geboten der Anfangsstufe in der Wahrheit steht, muß täglich ein Viertel der ssŭ-Stunde hindurch, nachdem er vorher dem Meister der Disziplin fußfällige Verehrung dargebracht hat, die Bußgebete um Vergebung der Sünde (Yu tsui fa chan, 宥罪法懺) hundert Tage hindurch ehrfürchtig sprechen. Ist er mit den Bußgebeten fertig, so halte er Meditationssitzung. Falls jemand sich gegen die im vorigen erteilten Gebote über den Eintritt der Winterfestzeit vergeht, so müßt ihr Mönche[6] ihn nach den Satzungen über Widersetzlichkeit zur Strafe ziehen.

Sodann: Während der hundert Tage darf man nicht umhergehen[7], und man darf (selbst) nicht nach draußen gehen, um ein Opfer darzubringen, und darf (selbst) nicht nach draußen gehen, um heilige Texte zu rezitieren. Sind aber die hundert Tage vorüber, so tue man wieder dergleichen unbesorgt.

Sodann: wenn man in Geschäftsangelegenheiten mit andern zu tun hat, so ertrage man es, wenn man beleidigt wird, und zeige sich gütig und liebenswürdig. Man soll nicht hin und her streiten über Recht und Unrecht; in dem ganzen Gebaren, in Bewegung wie Ruhe, sei man darauf bedacht, ein zurückhaltendes Wesen zu bewahren.

So oft der wu (mou)-Tag[8] eintritt, soll man mit seinen Genossen von derselben

[1] 寅, 3—5 Uhr vormittags; also 3—½ 4 Uhr in der Frühe.

[2] MAYERS, Chin. Readers manual, part. II, Nr. 294.

[3] Nämlich Körper, Wort, Gedanke. Die Buddhisten kennen diese dreifache Betätigung des menschlichen Vermögens gleichfalls und verwenden sie in manchen Ausdrücken. Vgl. 重訂敎乘法數, Heft 3.

[4] 巳, 9—11 Uhr vormittags; also 9—½ 10 Uhr.

[5] 天懺 und 靈寶大懺. Ob bestimmte Sammlungen von chan, Bußgebeten, gemeint sind? Etwa WIEGER'S Nr. 515—17? Und bei dem weiterhingenannten Yu tsui fa chan WIEGER'S Nr. 186? oder 193?

[6] ju ching 女青. Vgl. S. 151, A. 3.

[7] yu pai jih chin tsu: 又百日禁足. Oben ist das auf die erwähnten hundert Tage der Rezitierenden bezogen. Möglich wäre auch, daß Bezug genommen würde auf eine bekannte Praxis etwa des Gelübdes oder der Bestrafung. Das „nach draußen" soll jedenfalls bedeuten: außerhalb des Klosters.

[8] 戊日, ein Ausdruck der eine Zählung der Monatstage nach den „zehn Stämmen" voraussetzt, von denen 戊 der fünfte ist. Die übliche Benennung der Tage erfolgt bekanntlich mit dem Doppelzeichen des Zyklus von sechzig. Vielleicht bedeutet daher 戊日 einen Tag, in dessen zyklischer Bezeichnung 戊 vorkommt.

Mönchsstufe oder mit einem Meister geförderter Erkenntnis[1] sich Übungen in der Ausübung von Tê (德) hingeben oder auch Besprechungen abhalten über das Tao tê ching, oder über das Nan hua[2] oder das Wên shih[3] oder den T'an tzŭ[4] oder das Huang t'ing ching[5] u. a., sowie über allerlei taoistische Grundsätze verschiedener Richtungen. Studiert man ein Heft gründlich durch, so werden die hohen Buchhalter[6] einem dafür zehnfältiges Verdienst anrechnen; und vermag man ein Heft deutlich zu erklären, so werden die hohen Buchhalter dafür hundertfältiges Verdienst anrechnen.

Jeder der sich den Geboten unterwirft, muß vor allen Dingen Gewicht legen auf Selbstbeherrschung. Wenn er in seinem Wandel ein tadelloses Benehmen zeigt, und wenn er in seinem Wandel tadellos auf die Beziehungen zu andern achtet, so werden die Geister der Gebote (chieh shên, 戒神) von selbst ihn in ihren Schutz und ihre Obhut nehmen; die vier Klassen[7] werden ihm von selbst ihre Ehrerbietung beweisen. Darum: halte dich an den Gegenstand und locke nicht den flüchtigen Schatten herbei, so wird stracks auch der Schatten von selbst sich zeigen; harmoniere mit dem Ton und jage nicht dem gefügigen Echo nach, so wird das gefügige Echo von selbst zu dir kommen.

3. Wenn du zur Mittags- oder Mitternachtszeit[8] auf dem Lager (shêng ch'uang, 繩床, eig. Strickbett, nach Giles, Nr. 9886 „hammock") weilst, so nimm die regelrechte Haltung auf dem Bette ein. Setze dich mit untergeschlagenen Beinen in Stille nieder; die Hände sollen nicht sichtbar sein, die Füße weder (weit) vorgestreckt noch (weit) zurückgezogen; der Mund soll nicht viel reden, die Augen sollen ihren Ausdruck nicht deutlich zeigen[9], der Kopf soll nicht vornüberhangen, der Körper soll nicht gekrümmt sein[10].

Auf Betten und Lagerstätten in Privathäusern darfst du nicht liegen. Wenn es vorkommt, daß Menschen zu begrüßen sind, so brauchtst du in drei Fällen dich nicht zu erheben: erstens erhebe dich nicht, wenn du in Meditation sitzest; zweitens erhebe dich nicht, wenn du heilige Texte liest; drittens erhebe dich nicht, wenn du das Mahl einnimmst. Du mußt den Gruß unter sorgfältiger Beachtung der (dabei vorgeschriebe-

---

[1] Vgl. S. 154.

[2] Das bekannte Werk des Chuang tzŭ, WIEGER, Nr. 665.

[3] WIEGER, Nr. 662. Das Werk ist angeblich verfaßt von Yin Hsi, 尹喜, dem Empfänger des Tao tê ching.

[4] T'an tzu, 譚子, oder T'an ch'iao, 譚峭, ist der Verfasser des Hua shu, 化書, WIEGER, Nr. 1032 und 1456 (zwei Ausgaben).

[5] Voller Titel: T'ai shang huang t'ing yü ching, 太上黃庭玉經, WIEGER, Nr. 328 (zusammengehörig mit Nr. 329 und 810).

[6] Chu li, 主吏; es werden dieselben überirdischen Mächte sein, die S. 154 erwähnt sind. Vgl. die Bemerkung WIEGERS zu Nr. 183 seines Taoisme, I.

[7] Vgl. oben, S. 152, A. 1.

[8] Nämlich bei der Meditation, vgl. S. 155.

[9] Mu pu shên lu, 目不瞬量; shên, nämlich yen shên, 眼神, ist der lebendige Ausdruck des Auges, der Spiegel der inneren Vorgänge.

[10] Vgl. die buddhistischen Vorschriften über Körperhaltung u. ä. bei der Meditation, etwa bei BEAL, CATENA, S. 269 ff. (nach Chih chê).

nen)[1] Gebetsformeln entgegennehmen. Gegenüber geringeren Mitgliedern der Ordensregel erwidere ihren Gruß.

Zur Zeit des Schlafengehens mußt du beim Reinigen der Zähne die Gebetsformel sprechen: Der Geist des Speichels ruhe in seinem dunklen Schlunde! (hsien shên ch'i yu hsüeh, 涎神棲幽谷). Laß alle unruhigen Gedanken fahren und vergiß alles Gerede.

Begehe keine Ungebührlichkeiten, indem du in deiner Kleidung abweichst von dem, was verordnet ist, oder indem du dich nicht hältst an die Zeiten, die zum Ausgehen bestimmt sind. Beim Gehen auf der Straße benimm dich gemessen und mache langsame Schritte; du darfst nicht nach rechts und links umhergaffen, noch Hände oder Füße ungebührlich hastig bewegen. Vergehst du dich dagegen, so werden die auf jede Kleinigkeit (yi hsien 一次 = 一涎, eig. ein Tropfen Speichel) achtsamen hohen Buchhalter[2] dir das als eine Sünde in Anrechnung bringen.

4. Das Gewand des Geheimnisses (tung i, 洞衣), das Gewand der Reinheit, das Gewand des Glaubens[3], die Krone in der heiligen Form der fünf Gipfel[4], ferner die Kappe der Reinheit und das Flügeltuch[5] und die vorgeschriebenen Strohschuhe sollen in aller Besitz sein. Die verschiedenen Geistermächte der Erde (ti ch'i, 地祇) werden die mit dem blauen (ch'ing, 青) Gewande bekleideten jungen Leute achtsam beschirmen. Man darf (diese Gewänder) nicht an andere Leute zum Gebrauch verleihen. Auch soll man sie nicht an unreinen Orten niederlegen. Man soll sie nicht verpfänden noch verkaufen. Man soll sie nicht mit gewöhnlicher Kleidung in unordentlicher Weise durcheinander gebrauchen. Wenn sie alt und verbraucht sind, so möge man sie am neunten Tage des neunten Monats[6] in der Richtung nach Nordwesten verbrennen. Ihre Asche bringe man an ein nach Osten fließendes Gewässer, daß sie mit den Wellen dahingenommen werde.

Dadurch, daß man ein Jünger der Gebote wird, sichert man sich ein langes Leben und ein hohes Alter; der Körper unterliegt nicht der Hemmung durch die Dämonen. Wer sich aber (gegen die Gebote) vergeht, dem durchkreuzt allerlei Unheil und Schade das Leben; die hohen Buchhalter der Stadt des Mysteriums (hsüan tu, 玄都) werden ihm das als zehnfache Sünde in Anrechnung bringen.

[1] Vgl. die später (S. 162) folgenden Formeln.

[2] Vgl. oben S. 156, A. 6.

[3] Wie an anderer Stelle unseres Buches unter Beifügung von Zeichnungen gesagt wird, sind dies die Namen für dreierlei verschieden gestaltete mantelartige Gewänder, die je dem T'ien hsien, dem Chung chi und dem Ch'u chên zukommen.

[4] Der oberste Teil der Kopfbedeckung, nach den wu yo (五嶽) benannt.

[5] Dies sind zwei weitere Bestandteile der Kopfbedeckung. Von dem Flügeltuche (yü ch'ün 羽裙) heißt der taoistische Mönch öfter Yü shih (羽士) oder Yü ko (羽客).

[6] Die Zahl neun ist im Taoismus besonders heilig und ominös. Der erwähnte Tag hat für die Taoisten in mehrfacher Hinsicht besondere Bedeutung (s. darüber TIM. RICHARD, Calendar of the Gods in China, Shanghai, 1906, S. 26). Vielleicht ist das Bestimmende, daß an dem Tage der erste Hochmeister des Taoismus, Chang Tao ling, mit seiner Gattin auf dem Berge Yün fêng tai die Erde verlassen haben und gen Himmel aufgefahren sein soll.

5. Die Form der Eßschale[1] soll gestaltet sein wie die pa kua (八卦), doch soll die Öffnung rund sein[2]. Man soll sie in einen für sie bestimmten Überzug stecken. Wenn es Zeit ist, die Mahlzeit einzunehmen, so möge man nach geendetem Gebet (chou, 咒) die Lebenskraft sammeln und den Geist erneuern (eben indem man ißt). Der Mund werde nicht in Eier weit geöffnet, man bringe beim Essen kein Geräusch hervor (esse nicht schmatzend). Bei rechter Gelegenheit mache man vom Löffel Gebrauch Nach dem Einnehmen der Mahlzeit wasche man die Schale und stecke sie in den Überzug. Wer auch nur eine Kleinigkeit dagegen fehlt, dem wird eine Sünde dafür in Anrechnung gebracht werden."

Es folgen nun noch weitere Einzelheiten mehr äußerlicher Art über Herstellung eines sog. Beschwörungsstabes, tsê chang, 策杖 (offenbar dem buddhistischen 金策 nachgebildet), ferner des chieh ch'ih, 戒尺, eines als Zuchtmittel gebrauchten Lineals, wie es ähnlich gleichfalls in buddhistischen Klöstern vorhanden ist; sodann über die „Flasche mit reinem Wasser", die man bei sich tragen soll, über verschiedene Behälter, Zahnbürste u. ähnliches. Zum Schlusse wird die genaue Beobachtung dieser Bestimmungen unter Strafandrohung eingeschärft. Wir lassen diese drei bis vier Seiten hier weg.

Ebenso bleibe hier unübersetzt der nächste kurze Abschnitt, überschrieben: Ursprüngliche Bestimmungen über die drei Ämter (san shih yüan shuo, 三師原說), der von weniger Wichtigkeit ist, als die Überschrift vermuten läßt.

Nunmehr kommen wir zu dem Kapitel: Regeln über die drei Gewänder (san i ko, 三衣格).

Der Text lautet so:

„Wer die zehn Gebote der Anfangswahrheit, die drei Gebote, die fünf Gebote, die acht Gebote, die neun edlen Gebote der Wahrheit auf sich nimmt, der soll bekleidet werden mit dem Glaubensgewand der Anfangswahrheit. Es setzt sich zusammen aus 240 Stücken, (darunter) die zehn Streifen der san tai[3] und die zwei Bänder des Wolkengürtels (yün tai, 雲帶)[4]. (Weiter soll er anlegen) die Kappe der Reinheit und die Strohsandalen[5]. Wenn er 1200 gute Taten vollbringt und die Vorschriften des

---

[1] Po 鉢, nach der Bezeichnung der buddhistischen Bettelschale benannt, bei der po die erste Silbe des skr. pātra ist.

[2] Als achteckig geformtes Gefäß mit runder Öffnung wird die Eßschale an anderer Stelle des Buches auch abgebildet. Ihre achteckige Form soll sie ebensowohl von der runden Schale der Buddhisten unterscheiden, wie ihr (in Erinnerung an die pa kua) ein gutes Omen geben.

[3] Die san tai, 三台, drei Erhabenen, sind eine Sterngruppe im großen Bären. Vgl. G. SCHLEGEL, Uranographie Chinoise, S. 529.

[4] Wie oben schon erwähnt, sind an einer Stelle Zeichnungen der Ausstattungsstücke des taoistischen Mönches mit den Benennungen gegeben. Die zehn chi, 衿習 (oder nach andrer Stelle ho, 褐, d. h., 褐) sind danach zehn dem Gewande aufgenähte Streifen. Die zwei Bänder des Wolkengürtels umschließen das Gewand.

[5] Vgl. oben S. 157. Auch diese zwei Stücke finden sich in Zeichnung vor.

Ch'ing ching ching[1], des Ta t'ung ching[2], des Tung ku ching[3], beobachtet, dann gewinnt er die Frucht der Gebote des Wahrheitsanhängers. Ist er in solchem Tun und solcher Beobachtung ganz vollkommen geworden, dann darf er die Reinheitsgebote des mittleren Zieles auf sich nehmen, oder auch die Gebote der Selbstbeherrschung oder die Gebote der Erkenntnis und Weisheit, oder die Gebote der Selbstbetrachtung, oder die Gebote des edlen Waldlebens (miao lin, 妙林). Er werde bekleidet mit dem Reinheitsgewande des leichten Staubes[4]. Will er etwa den hellblauen Mantel gebrauchen, so tue er es; oder will er das Gewand aus reiner Seide gebrauchen, so tue er es. Ferner (werde er angetan) mit dem Wolkengürtel der san tai[5], mit der Kappe der Reinheit und den Strohsandalen.

Wenn er 2400 gute Werke vollbringt und das große Gesetz des Yü ti (玉帝大法) befolgt, so erlangt er die Frucht der Gebote des irdischen Hsien. Ist er in Wandel und Beobachtung (des Gesetzes) ganz vollkommen geworden, dann darf er die edlen Gebote der großen Wirksamkeit (ta tê, 大德) des himmlischen Hsien auf sich nehmen. Wenn er die 180 geheimen Gebote des sorgsamen Wandels erfüllt oder die 300 großen Gebote, und wenn er 3600 gute Werke vollbringt und das wahrhafte Tao tê ching meditierend durchdrungen hat (ts'an, 參), so darf er bekleidet werden mit dem Glutgewand (hsia i, 霞衣) der himmlischen Hsien. Er kann (als solcher) hindurchführen, wo keine direkte Bahn sich auftut[6], er kann mit seinem Ärmel das, was nicht verbunden ist, aneinander schließen, und auf der Glut der Dämmerung[7] fährt er empor bis zum Saume der Wolken. Er schmückt sein Haupt mit der Krone der heiligen Form der fünf Gipfel[8]; er legt die leichten Schuhe der fünf Wolken an. Wenn er in Wandel und Beobachtung ganz vollkommen geworden ist, so erlangt er die Frucht der Gebote des himmlischen Hsien."

Ein neuer Abschnitt beginnt. Er ist überschrieben:

Regeln über Buße und Freisprechung bei Übertretung der Satzungen.

Es heißt:

„Wenn jemand, der sich den Geboten unterworfen hat, zum ersten Male gegen Gebote und Satzungen verstößt, so muß er an dem zyklischen Tage kêng shên (庚申) sich ehrerbietig verneigen vor dem Tao (den Götterbildnissen des Tempels) und in

[1] WIEGER Nr. 615. (T'ai shang lao chün shou chang ch'ing ching ching.)

[2] WIEGER Nr. 324. (T'ai shang tung hsüan ling pao t'ien tsun shuo ta t'ung ching.)

[3] ? Etwa Abkürzung des Titels von WIEGER, Nr. 438?

[4] Ching ch'en ching i, 輕塵淨衣. So lautet die Bezeichnung des Hauptkleidungsstückes der Mönche mittleren Grades.

[5] Vgl. S. 158 A. 1.

[6] Es wird angespielt auf die viel erwähnte Fähigkeit der Hsien, durch Wände und Mauern hindurchgehen zu können. Auch die folgenden Worte (hsien pu ho feng 穌不合縫) bezeichnen solche Wunderkraft.

[7] Auf das Rot der Morgen- oder Abendsonne spielt der Name des Gewandes (hsia i) an, das der Hsien trägt, und mit diesem Wolkenrot fährt er empor.

[8] Vgl. oben, S. 157, A. 4.

ritueller Weise die für Sündenvergebung verordneten Bußgebete[1] rezitieren; er muß weiter unter Darbringung einer Schale reinen Wassers das Ch'an hui wên des Patriarchen Ch'iu[2] rezitieren und dann einen Monat lang in stiller Betrachtung leben (ju ching, 入靜). Vergeht er sich zum zweiten Male (in derselben Weise), so hat er dasselbe zu tun. Vergeht er sich zum dritten Male, dann muß er an dem zyklischen Tage chia tzŭ (甲子) sich ehrerbietig verneigen vor dem Tao, dann das Ch'ao t'ien fa ch'an[3] und außerdem das Ling pao ta ch'an[4] rezitieren, drei Schalen reinen Wassers opfern und für drei Monate in stiller Betrachtung leben. Kommt es aber gar zu fünf oder zehn Übertretungen, dann schwindet das Yang und das Yin lodert auf, dann fallen die Dämonen (über den Sünder) her und die Shên verabscheuen ihn; er vermag nicht mehr abzubüßen."

Der nächste Abschnitt ist überschrieben:

Von Anwendung der verschiedenen Gebetsformeln.

Es handelt sich um kurze Wünsche und „Stoßgebete", wie sie gelegentlich schon erwähnt wurden (S. 157). Sie heißen chou, 咒, wie die buddhistischen dhāraṇī, „Bannsprüche" (WINTERNITZ, D. buddhist. Literatur, S. 269), und sind der buddhistischen Praxis, allerlei Handlungen regelmäßig mit solchen Formeln zu begleiten, nachgebildet, wie eine Vergleichung dieses Abschnittes mit den ersten 12—13 Seiten des Pi ni jih yung chieh yao (毗尼日用切要) zeigt. Die Gebetsformeln sind alle in Versform gehalten wie die gāthā (chieh, 偈) der Buddhisten, jeder Vers gewöhnlich aus vier (seltener auch fünf) Worten gebildet. In der Übersetzung ist die Versform aufgegeben, um genauer dem Wortlaute folgen zu können. Die Ausdrücke sind oft recht rätselhaft und absichtlich so gewählt, da das den Gebeten mysteriösen Charakter verleiht. Dem Übersetzer mag dabei oft wohl bange werden, und an verschiedenen Stellen ist der Wert seiner Arbeit sehr problematisch, da das Übersetzte doch unverständlich bleibt. Indeß findet sich daneben genug Charakteristisches, um diesen Abschnitt mit aufzunehmen.

Er lautet:

„Gebet beim Erwachen vom Schlaf:

Möchten doch alle Wesen aus der Verblendung zur Erkenntnis (chio, 覺, bodhi) gelangen, indem ihnen mit einem Schlage Helligkeit würde.

Gebet beim Hören des Glockenklanges:

Der wundersame Klang des erhabenen Tones vermag (den Geist) zu wecken und gibt Zeugnis von der Wahrheit.

Gebet beim Aufstehen (hsia tan, 下單, tan hier für ch'uang, 牀):

---

[1] Nämlich WIEGER, Nr. 193, gerichtet an Lei t'ing (雷霆).

[2] Über Ch'iu vgl. WIEGER, Taoisme I, Table des auteurs taoistes, s. v. k'ion-tch'ang tch'ang tch'ounn. Sein Ch'an hui wên (懺悔文) ist nicht im Kanon.

[3] WIEGER, Nr. 186.

[4] Vielleicht die drei Werke WIEGER Nr. 515—517.

Mögen die alles Böse in Gutes umwandelnden drei Strahlenden der erhabenen Bücher mir ein langes Leben schenken und mir das günstige Los verleihen, auf der Wolke emporzufahren (lebend in den Himmel einzugehen).

Gebet beim Kämmen des Haares:

Über meinem Scheitel (ni wan, 泥丸) möge die geheime Pracht (der Mond) und die köstliche Kraft (die Sonne) thronen, links weile die Sonne der (zeitweiligen) Dunkelheit (闇日), rechts die Wurzel des Mondes; alle Shên mögen gesegnet werden durch die höchste Reinheit der sechs zusammenwirkenden Mächte[1].

Gebet beim Waschen von Gesicht und Händen:

Entfernt man den Schmutz von der Residenz der Shên (神廷), so festigt man die Wahrheit, daß sie nicht vergeht.

Gebet beim Ausspülen des Mundes:

Wie man sich mit einem Zweig, den man (von einer Weide) abgebrochen hat, wenn die harmonische Triebkraft (ho chi, 和氣) der Sonne die Weide ausschlagen läßt, den Mund reinigen kann, so möge auch der Jünger des Tao dadurch, daß er sich in der Wahrheit erzieht, erlöst werden von der Existenz.[2]

Gebet beim Befestigen der Krone[3]:

Möchten doch alle Wesen in den Zügen ihres Antlitzes beständig Festigkeit zeigen und mit ihrem Haupte emporragen über die bunte Masse (der Welt).

Gebet bei Anlegung des Gewandes:

Sorgsam gib acht auf würdevolle Erscheinung und ordne dich ganz dem segensreichen Gesetze unter.

Gebet beim Anziehen von Strümpfen und Schuhen:

Möchten doch alle Wesen einhergehen auf dem Pfade der Wahrheit (chên shih, 眞實) und in ihrem Wandel vom Tao nicht ablassen.

Gebet, wenn man Weihrauch darbringt:

Wer immerdar den Weihrauch des Herzens verbrennt, der wird zur vollkommenen Reinheit gelangen.

Gebet beim Darbringen von Lämpchen und Kerzen:

Wie ich (hierdurch) die dichte Finsternis zerstöre und vertreibe, so möge der Glanz des Mysteriums[4] alle Gegenden erhellen.

Gebet, wenn man in der Frühe den San pao aufwartet:

Möget ihr Wesen von erhabenster Klarheit, Lauterkeit, Reinheit[5], mich nach Körper und Geist in Schutz nehmen.

---

[1] Vgl. MAYERS, Chin. Read. Man. II, Nr. 185.

[2] yüan tu san yu, 願度三有. Die san yu sind ein anderer Ausdruck für san chieh, 三界, die buddhistischen drei Welten: kâmaloka, rûpaloka, arûpaloka. Vgl. 靈寶畢法玉訣, chüan 3 S. 4b

[3] Die Krone (s. S. 157, A. 4), oben auf dem Haarknoten befestigt, ragt nach oben über die Kappe hinaus, worauf der Gebetswunsch anspielt.

[4] Tung, 洞, Grotte, esoterische Bezeichnung der drei höchsten Wesen.

[5] Die hier gebrauchten Charaktere kommen im Lexikon nicht vor und sind besonders für diese Anrede gebildet.

Gebet, wenn man von den Leuten gegrüßt wird:

Wer zu voller und ganzer Vereinigung mit dem Tao gelangt, der ist für immer den Verkettungen der Materie[1] entnommen.

Gebet beim Trinken von Wasser:

Indem das heilige Wasser (shên shui, 神水, da die shên im Wasser weilen und wirken) in den Leib eindringt, werden die fünf Innenteile[2] davon hell und klar.

Gebet, wenn man in die leere Eßschale Speise empfängt:

Das erhabene Leere[3] ist unerschöpflich, die (taoistische) Wahrheit ist die eine lebenschaffende Macht.

Gebet (bei der Spende) für die Toten[4]:

Treffliches Getreide Ein Korn, reiner Bronnen Ein Tropfen, das möchte ich selbst nicht essen, sondern schenke es an die Seelen des Dunkels[5]. Die welche von meinem Opfer genießen, erfahren damit die Güte des Tao. Aber denke man nun an Tao oder denke man an die Seelenkraft[6], wessen tiefstes Wesen erwacht ist, der dauert ewig.

Gebet bei Einnehmen der Mahlzeit (chai, 齋):

Der Einfluß der fünf Gestirne[7] und die Lebenskraft der sechs chia (甲)[8], die himmlischen Speicher (ts'ang 倉) der drei Wahren, die ewig reiche reine Wolke, der gelbe Vater und der rote Sohn, mögen sie mein Inneres behüten, daß es nicht zerfällt.

Gebet bei Beschluß der Mahlzeit:

Wenn die Menge der Körner in den Magen gelangt ist, und sich mit der Shên-Kraft vereinigt hat, dann ergänzt und erneuert sie Blut und Säfte, während die schlechten Bestandteile des Körpers zerfallen und abgehen. Wer das neue Innenleben[9] fördert und nährt, wird im Fluge emporsteigen zur herrlichen Metropole; und wer die liu ting (六丁)[10] in seinen Dienst zu stellen weiß, dessen innerer Mensch wird ihren Schutz genießen.

Gebet beim Waschen der Eßschale:

Wer sich säubert und losmacht von der Lüsternheit nach äußeren Dingen, dessen rechtes Streben wird dauernden Bestand haben.

---

[1] Chên yüan, 塵緣, beides bekannte buddhistische Termini.

[2] MAYERS, Chin. Read. Man. II, Nr. 172.

[3] Nämlich das Tao. Vgl. Tao tê ching cap. 5.

[4] Ch'u shêng chou, 出生咒; ein kurzer Ausdruck für: 供養出生者咒. Ein Teil der Speise wird den Seelen der Verstorbenen gespendet, den sog. „hungrigen Geistern". Vgl. den betreffenden Abschnitt (nebst Kommentar) im buddhistischen 唎尼日用.

[5] Yu, 幽, in mancherlei Zusammensetzungen von der Unterwelt gebraucht.

[6] Ling, 靈, worüber zu vgl. J. J. M. de GROOT, Rel. System, IV, S. 12.

[7] Die fünf Planeten, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn.

[8] Die sechs chia (六甲) bedeuten nach GILES (Dict., Nr. 1167) „the gravid uterus". Unmittelbar ist damit so wenig anzufangen wie mit den weiterhin angeführten Größen.

[9] T'ien ti hier von der verborgenen Neuschöpfung im Menschen.

[10] Liu ting, nach GILES (Dict. Nr. 11253) „the six combinations of ting with the twelve branches", müssen gewisse kosmische Mächte bezeichnen.

Gebet beim Einsammeln in die Eßschale:

Der Eine Lebenshauch des chaotischen Uranfangs (durchdringe mich so, daß ich) durch die Ferse atme ins Endlose hinein. (Zu der den Taoisten vertrauten Idee des Atmens durch die Ferse statt des Halses, vergl. J. J. M. de Groot, Universismus S. 111.)

Gebet beim Empfang milder Gaben:

Die im Besitz der sieben Kleinode[1] leuchtende Klostergemeinde gelangt zum strahlenden Palast des Lebens[2].

Gebet bei Empfang von Kleidung und anderem:

Der Wesenszweck aller Dinge ist die lebenskräftige Wahrheit des schirmenden Tao,

Gebet beim Verlassen der Halle:

Wenn ringsum kein Hindernis mehr besteht, dann geht man ein in das für alle bestimmte edle Tor.

Gebet beim Einhertragen der Eßschale:

(Dies Gebet lasse ich unübersetzt, weil ich seinen Sinn nicht verstehe. Die drei letzten Reihen: an na yeh na, lang san po wa, fu jih lo hu, scheinen eine nach Art mancher dhārani gebildete Zauberformel (Transkription?), wie sie in der taoistischen Literatur oft vorkommen.

Gebet beim Halten der reinen Flasche:

In dem erhabenen Geheimnis liegt alles beschlossen, in ihm ist die ganze Kreatur ohne Zwist.

Gebet beim Gebrauch von Asche:

Wenn man unter Anwendung von Asche etwas von Schmutz reinwäscht, so wird man vor allem eifrig Asche verwenden müssen, um den Unrat zu entfernen und das Echte zum Vorschein zu bringen. Wenn man das Herz rein hält und den Mund reinhält, so wird die Verwirklichung des Tao den Menschen erlösen und der Himmel wird beständig, die Erde dauernd[3]

Gebet beim Baden:

(Auch dieser Passus ist mir nicht verständlich, wenn auch wohl wörtlich zu übersetzen. Ich lasse ihn fort.)

Gebet, wenn es Schlafenszeit wird:

Mögen die himmlischen Jungfrauen der erhabenen Wahrheit Sorge tragen um die Wahrheit und die Seele behüten. Mögen die überirdischen Jünglinge der drei Paläste das Tor des Lebens in ihre Obhut nehmen.

Gebet aus Anlaß von Träumen:

Glückbringende Träume mögen werden zu feingeformten Edelsteinen; böse Träume mögen sich als Gras und Holz erweisen.

[1] Geistliche Gegenstücke der sieben Kleinode des cakravartin (s. MAYERS, Chin. Read. Man. II, Nr. 228), die der Buddhismus ausgebildet hat (vgl. 重訂敕乘法寶, Heft VII, Blatt 3a).

[2] Tan t'ai, 丹臺, „Zinnoberturm". Tan ist wesentlicher Bestandteil des Lebenselixieres.

[3] Vgl. das auf voriger Seite über T'ien ti Gesagte.

Gebet, wenn man in Krankheit verfällt:

Möge die Weisheit alle Seelen erleuchten: Das wahre Wesen (der Dinge) ist wu wei[1].

Was man täglich vermeiden möge:

In der Frühe rede man nicht von Traumgesichten;
um Mittag rede man nicht von Mord und Tod;
am Abend rede man nicht von Kuei und Shên."

Hier endet der Abschnitt über die Gebetsformeln. Ihm folgt zunächst eine Reihe von rohen Zeichnungen, welche die Gegenstände der Ausrüstung des taoistischen Mönches (Kleidung, Kopfbedeckung, Schuhe, Eßschale, Flasche, Stab) nebst den Bezeichnungen dafür wiedergibt.

Hieran schließt sich das Kapitel:
Würdiges Benehmen, wie es zum Halten der Gebote des Taoismus gehört (Hsüan mên chih chieh wei i, 玄門持戒威儀).

Es heißt da:

„Solange wie ein Schüler sich das Buch der Gebote (chieh pên, 戒本) noch nicht zu eigen gemacht hat, darf er nicht zum Studium der Lehren der heiligen Texte zugelassen werden. Wer nach Zulassung zum Altare der Gebote[2] in der Aneignung der Gebote der Wahrheit des Anfangs noch nicht reif geworden ist, darf nicht mit Überspringung von Zwischenstufen die Gebote des mittleren Zieles auf sich nehmen.

Wenn man im Buche der Gebote lesen will, so soll man erst Weihrauch verbrennen und (den Gottheiten) Verehrung bezeugen; so ohne weiteres (tsao shuai, 草率) darf man sich nicht ans Lesen machen.

Man darf das Buch der Gebote nicht heimlich andern zu lesen geben.

Man darf nicht heimlich zuhören, wenn ein Meister der Wahrheit die Lehre vorträgt.

In den kirchlichen Rezitationen und in der Ausführung der Studienaufgaben muß man ehrfürchtigen Eifer zeigen und darf die drei (dafür angesetzten) Zeiten[3] nicht abkürzen.

Wenn jemand in die Halle der Eßschale[4] eingetreten ist und sich nach Körper und Geist erzogen und gebildet hat, wenn er darauf drei Jahre hindurch sein Leben in Beobachtung der Gebote des mittleren Zieles geführt hat, dann darf er die Gebote des himmlischen Hsien auf sich nehmen.

---

[1] 無爲; dieser wichtige Begriff des Tao tê ching ist nicht mit einem Worte zu übersetzen.

[2] Vgl. S. 147. Der Altar, tan, 壇, ist die Stätte der Ordination, wie bei den Buddhisten die Stätte des shou chieh, 受戒.

[3] Auch im Buddhismus kennt man heutzutage drei kultische Zeiten am Tage, früh morgens, gegen Mittag und gegen Sonnenuntergang. Der alte Buddhismus verlangt eigentlich sechs Zeiten der Devotion, vgl. I tsing (ed. Takakusu), S. 205; Fan wang ching II, Kap. 34.

[4] Der Ausdruck po t'ang 鉢堂, muß hier etwa die ganze Mönchsgemeinde bezeichnen, in die man mit dem untersten Grade eintritt.

Man soll nicht dadurch, daß man sich mit dem Scheine würdevollen Benehmens schmückt, die Verehrung der Leute zu gewinnen suchen.

Man soll nicht dadurch, daß man überall von seinem erworbenen Verdienste[1] redet, darauf hinzielen, daß die Menschen einem milde Gaben zuwenden.

Man soll nicht zur Unzeit dem Kultus[2] obliegen; will man kultisch tätig sein, so geschehe es zu einer Zeit, wo kein Menschenlärm stattfindet (tsai jên ching shih, 在人靜時).

Keiner soll sich anmaßen, innerhalb des Tempels und im Kultus dauernd eine bestimmte Stellung zu behaupten.

In der Leitung der Tempelhandlungen, im Darbringen von Weihrauch oder Lämpchen, in der Herrichtung von Opfern soll alles mit Sorgfalt getan werden und man soll nicht roh zufahren.

Bei der Verbrennung von Weihrauch spreche man ein kurzes Gebet:

Wer immerdar den Weihrauch des Herzens verbrennt,
Der wird zur vollkommenen Reinheit gelangen[3].

Bei Darbringung von Lämpchen und Kerzen spreche man ein kurzes Gebet:

Wie ich (hierdurch) die dichte Finsternis zerstöre und vertreibe,
So möge der Glanz des Mysteriums alle Gegenden erhellen[3].

Man soll nicht einzelne heilige Texte und Vorschriften nach seinem Behagen sich auswählen, um seine Ausbildung und sein Studium danach zu betreiben.

Wenn man mit Leuten zusammentrifft, die in Armut und unerträglicher Not sind, so soll man ihr Dasein zu erleichtern und sie zu trösten suchen, und darf nicht (durch Unterlassung dieser Pflicht) den Zorn des Himmels und den Unwillen der Erde auf sich ziehen.

Man darf, wenn man Beamte oder Privatleute besucht, nicht die Gelegenheit benutzen, um sie zu mahnen, daß sie sich durch Spenden von milden Gaben (eine Vergeltung durch) Glück verschaffen sollen.

Man soll nicht vor Anhängern fremder Religionen von den Lehren des Taoismus reden.

Man darf einem mildtätigen Manne[4] nicht mit Gewalt Geschenke abdringen, auch darf man nicht Gaben verlangen, indem man sich auf angesehene Verwandte oder gute Konnexionen beruft und mit ihnen droht.

Man soll sich nicht durch Handel bereichern noch sich in gewinnbringende Geschäfte einlassen.

Man soll nicht aus andern Geld für sich erpressen, indem man sie unter falschem Vorwande in Schwierigkeiten verwickelt."

---

[1] yin kuo, 因果, die Folgen von Taten früherer Existenz, ein buddhistischer Ausdruck.

[2] Es werden private Übungen gemeint sein.

[3] Vgl. oben, S. 161.

[4] shih chu, 施主, der dânapati der Buddhisten, der als Gönner der Mönchsgemeinde Gaben zufließen läßt.

Solche Sittenregeln für den taoistischen Mönch werden im folgenden noch lange fortgesetzt. Hier fehlt der Raum, um sie alle zu übersetzen; ich begnüge mich darum damit, die Überschriften der Abschnitte, nach welchen sie geordnet sind, anzugeben. Man kann sich danach eine allgemeine Vorstellung davon machen, auf welche Gebiete sie sich erstrecken.

Würdiges Benehmen im Verkehr (ch'u ju, 出入).

(Handelt vom Besuch anderer taoistischer oder buddhistischer Klöster und vom Verkehr in Privathäusern.)

Würdiges Benehmen mit Beziehung auf Mönche.

(Längere Ausführungen über die Haltung des jüngeren Mönches gegen den älteren, den Meister, shih, 師, besonders was der Jüngere nicht vornehmen darf, ohne den Älteren vorher darüber zu befragen; Pflege des Meisters in Krankheit; merkwürdige Vorschrift: „Bei Laternenschein in der Nacht darf der Mönch nicht auf den Schatten des Meisters treten." Am Ende wird zur Terminologie des Mönchsnamens bemerkt, daß wenn jemand sich nach des Mönches hui, 諱, erkundige, man den ersten Namen als shang mou, 上某, den zweiten als hsia mou, 下某, anzugeben habe. Man findet diese Ausdrucksweise zum Beispiel auf dem Ordinationsdokument verwendet.)

Würdiges Benehmen mit Bezug auf das, was man sieht und hört.

(Unter anderm wird ermahnt, daß man die Sonne, den Mond, die Wolken und die Milchstraße nicht lange anblicken solle, was offenbar gegen die Ehrfurcht vor diesen Mächten verstößt. Von ehrerbietiger Art des Anblickens anderer Mönche. Von Vermeidung des Anblicks verführender Dinge beim Besuch von Städten und Ortschaften oder des Anhörens ungehöriger Scherze.)

Würdiges Benehmen im Sprechen.

(Warnung vor lautem und prahlerischem Reden; vor Vielrederei und hastigem Sprechen; vor dem Reden über die Fehler anderer; man soll nicht über Privatangelegenheiten anderer reden noch über Hof- und Beamtenangelegenheiten. Vorsicht im Verkehr mit Frauen und jungen Leuten. Allerlei Gegenstände, über die man nicht sprechen soll.)

Würdiges Benehmen beim Waschen und Kämmen.

(Eins der Gebote verbietet, in der Tempelhalle vor den Götterbildern seine Toilette zu vollziehen.)

Würdiges Benehmen beim Essen und Trinken.

(Über die Spende an die Geister vor dem Essen; Gebetsformel dabei; Formeln vor dem eignen Essen und Trinken. Minuziöse Vorschriften über die Weise des Essens und Trinkens; findet man etwas Ungehöriges in der Speise und dem Trank, so soll man es unbemerkt entfernen u. dgl. mehr. Man soll keine Vorliebe für die eine oder andere Speise zeigen. Man soll nicht schwatzen und lachen.)

Würdiges Benehmen beim Anhören des Gesetzes (ting fa, 聽法).

(Unter anderm Verbot näheren Verkehrs mit Nonnen in religiöser Beschäftigung.)

Würdiges Benehmen beim Ausgehen.

Würdiges Benehmen bei stehender Haltung.

Würdiges Benehmen beim Sitzen oder Liegen.

Würdiges Benehmen bei allerlei Geschäften.

Würdiges Benehmen beim Baden.

Einige allgemeine Bemerkungen beschließen den ganzen Abschnitt über das Benehmen.

Hierauf folgen Gebote für den Schüler in der Unterweisung durch den Meister.

Es sind 39 Regeln des respektvollen Benehmens, das die Schüler gegen den Lehrer zu beachten haben, über Anredeformen, Rücksichten des Zusammenlebens, Höflichkeiten bei gemeinsamer Mahlzeit, Kleidung, Vorschriften, wie man bei kürzerer oder längerer Abwesenheit sich vom Lehrer zu beurlauben hat, wie man nach Abwesenheit des Lehrers ihm entgegengehen und ihn einholen soll. Wieder wird hier (wie schon bei den Vorschriften über würdiges Benehmen, s. vor. Seite) eingeschärft: wenn die Schüler mit dem Lehrer zusammengehen, so dürfen sie nicht auf seinen Schatten treten. Wiederholt wird Bezug genommen auf die Autorität eines Werkes: Ming chên ching, 明眞經 (einmal ming chên k'o, 明眞科). Es scheint ein ausführlicheres Buch zur Erziehung der Novizen zu sein. —

Der nächste Gegenstand, der zur Behandlung kommt, lautet in der Überschrift: Sechsundvierzig Regeln über die den Geboten entsprechende Kleidung. Die ersten sieben dieser Regeln handeln davon, was ein Mönch nicht tun und vornehmen dürfe, wenn er nicht seine offizielle Kleidung nebst der „Krone" auf dem Kopfe trage. Regel acht bis zwölf zählen Fälle auf, in denen der Mönch seine Mönchsgewandung ablegen muß, beim Schlafen, Baden, bei Verrichtung von Bedürfnissen, bei Gefahr der Beschmutzung. Demgegenüber stellen wiederum die folgenden Regeln eine Anzahl Fälle fest, bei denen trotz einer gewissen Verunreinigung das Mönchskleid doch nicht braucht abgelegt zu werden (bis zur 24. Regel). Ähnlich sind alle übrigen Weisungen; sie drehen sich um das Decorum des Anzuges in allerlei Kasualitäten. Das verbrauchte Gewand, so wird auch hier in Übereinstimmung mit dem oben (S. 157) Gebotenen verlangt, soll mit Feuer verbrannt werden; doch fehlen hier die merkwürdigen Bestimmungen über die Asche, die an der erwähnten Stelle zu lesen waren. Bemerkenswert ist vielleicht auch die Verordnung (die dreißigste) „Man darf nicht mehr als drei Anzüge der Mönchskleidung haben; wer mehr hat, soll sie an Leute verschenken." Bei den Leuten wird doch wohl an andere Mönche gedacht sein, da die Kleider sonst profaniert würden, eine Gefahr, vor der sie diese Regeln ja gerade so ängstlich zu bewahren suchen.

Als ein Anhang (fu, 附) werden dem Heft nun noch beigefügt:

Neun Gebote der Wahrheit für Frauen.

Sie lauten:

1. Gebot: Sei pietätvoll und ehrerbietig, sanft und gefügig, vorsichtig in der Rede und nicht eifersüchtig.
2. Gebot: Sei keusch und rein, beherrsche deinen Leib, halte dich fern von allem schmutzigen Tun.
3. Gebot: Behandle das Leben aller Wesen schonend, sei barmherzig und freundlich und töte nicht.
4. Gebot: Bei Festlichkeiten (li sung, 禮誦) sei emsig und vorsichtig; enthalte dich streng des Fleischgenusses und der geistigen Getränke.
5. Gebot: In deinem Anzug sei gediegen und einfach; bekümmere dich nicht um Putz und Schmuck.
6. Gebot: Mäßige deine natürlichen Regungen, und rufe keine Streitigkeiten hervor.
7. Gebot: Gehe nicht häufig aus zu feinen Gesellschaften.
8. Gebot: Mache deinen Dienerinnen und Dienern den Dienst nicht hart.
9. Gebot: Nimm niemandem heimlich etwas weg.

„Wenn eine Frau, sei sie eine taoistische Nonne oder eine Laiengläubige, die vorstehenden neun Gebote der Wahrheit für Frauen unerschütterlich in ihrem Leben beobachtet, so wird sie davon großen Gewinn und Nutzen haben. Sie wird nicht die Not der Höllen durchzumachen haben, sondern sie wird in einer Familie wiedergeboren werden, wo die zehn guten Bestrebungen[1] herrschen. Und bei späterer Wiedergeburt wird sie in den Stand gesetzt sein, sich durch ihre Willenskraft[2] so in der Selbstbeherrschung zu fördern, daß sie ganz und gar den Ruhm erlangt, die Frucht der Gebote erreicht zu haben. Dann wird sie emporsteigen zur purpurnen Stätte (tzŭ fu, 紫府, dem Himmel) und der Klasse der Hsien eingereiht werden." —

Den Abschluß des Buches macht ein Mahngedicht (chu chieh, 囑偈) von dem (oben, S. 147 erwähnten) K'un Yang tzŭ in Versen von sieben Füßen und eine kurze Nachrede (hou hsü, 後序), deren beider Übersetzung hier überflüssig ist.

Soweit der Inhalt der ersten von den drei Ordinationsschriften, des Buches Ch'u chên chieh.

Es schließen sich daran nun weiter die zwei anderen S. 4, genannten Schriften an, deren Inhalt hier aber nur ganz kurz angedeutet werden soll.

Das Chung chi chieh (中極戒), die Gebote des mittleren Zieles, empfangen bei der Weihe zum Miao tê shih (妙德師), hat zum fast alleinigen Inhalt die drei-

[1] Shih shan, 十善, zehn Handlungsweisen, die dem Bösen abgewendet und dem Guten zugekehrt sind, wie 1. Nicht töten, sondern Leben freilassen; 2. Nicht stehlen, sondern Almosen geben, usw. Vgl. 重訂教乘法數, Heft 10, Blatt 4a.

[2] Vgl. oben, S. 149, A. 6.

hundert großen Gebote des T'ai shang Lao chün, die im ersten Hefte (vgl. oben, S. 151) schon erwähnt wurden.

Das T'ien hsien ta chieh (天仙大戒) holt nach einer kurzen Vorbemerkung zu einer sehr hochtönenden Einleitungsrede aus, die vielfach im Stile der Buddhareden in den Vaipulya-Sutren gehalten ist, mündet aber dann bei einem Gespräche zwischen T'ai shang Tao chün (太上道君) und einem aus seiner himmlischen Umgebung, der ihm Fragen vorlegt, in eine langatmige und monotone Darlegung aus über das Thema: Yu shu shih shih pu k'o ch'êng liang, 有數十事不可稱量. Diese immer wieder in denselben Formeln verlaufende Darlegung nimmt einen Hauptteil des Buches (Blatt 9—30) ein. In dem Rest des Buches (im ganzen 51 Blätter) werden unter mancherlei Zitaten aus taoistischen Büchern die Pflichten des taoistischen Mönches besonders nach Seite des tieferen Inhaltes der Gebote, eingeschärft. Blatt 39—41 begegnen uns lange Zitate aus dem Tao tê ching. Bemerkenswert sind die auf Blatt 41 b und 42 a verzeichneten, mit nan wu (南無), dem buddhistischen namo (skr. nama, Verehrung) beginnenden Zauberformeln, die wie Transkriptionen aussehen und mit so ho (娑訶), dem skr. svāhā, schließen. Auf weitere Einzelheiten des Inhalts kann an dieser Stelle leider nicht eingegangen werden.

Der Taoismus hat seine klösterliche Organisation offenbar in sehr starker Anlehnung an den Buddhismus gebildet. Eine ungemein große Zahl von Ausdrücken, Redewendungen und Einrichtungen zeugt deutlich davon. Um nur auf einiges wenige, aber Wichtige hinzuweisen: Der Eintritt des Mönches in das Kloster geschieht mit derselben Formel, die der chinesische Buddhismus als Äquivalent des Pāli: saranam gacchāmi gebraucht: kuei (i), 皈 (依). Den drei Zufluchtsmächten des Buddhismus: Buddha, dharma, samgha entsprechen hier tao (道), ching (經) und shih (師). Wenn sie als „Körper, Geist und Wille" bezeichnet werden, so soll dadurch sichtlich das buddhistische Triratna (hsing, 性, hsiang, 相, und yung, 用) nachgebildet werden. So beginnt das Mönchsleben bei seinem ersten Schritt mit einer buddhistisch gefärbten Formel, und so geht es weiter auf allen seinen Wegen. Daß man selbst Sanskritausdrücke in Transskription zu taoistischen Beschwörungsformeln verwendete (wie nama, svāhā), zeigt, wie weit man in der Anlehnung ging. Aber auch auf den Inhalt der Lehre, die der Klostertaoismus pflegt, hat der Buddhismus eingewirkt, wenigstens nach der ethischen Seite hin. Das voranstehende Verbot alles Tötens unter den sittlichen Weisungen wird aus dem Buddhismus übernommen sein, wenngleich es sicher in China so gut wie in Indien seine natürliche Resonanz im Gemütsleben von jeher gehabt hat. Ähnlich steht es mit den übrigen Geboten, besonders mit den fünf ersten (S. 149) und mit vielen der Verkehrsregeln.

Es ist indes nicht der Buddhismus allein gewesen, aus dem der Taoismus sich genährt hat. Wahrscheinlich hat auch direkte Beziehung zu Indien die Taoisten mit allerlei indischem Vorstellungsgut, das außerhalb des Buddhismus lag, bekanntgemacht. Eine ganze Reihe von Schriften des taoistischen Kanons scheinen Stoffe

aus dem Hinduismus zu enthalten, die nicht nur, wie mudrā, dhāraṇī, mantra, tantra u. ä., durch den Kanal des Buddhismus geflossen sind. Die Sache verdient genauere Untersuchung, da sich von hier aus auch mehr Licht ergeben würde für die Frage der geistigen Beziehungen zwischen Indien und China, der vor allem A. CONRADI in seiner bekannten Arbeit schon so eifrig nachgegangen ist[1].

Aber auch der Einfluß des (nestorianischen, vielleicht selbst des römisch-katholischen) Christentums scheint mir in der Ideenwelt des Klostertaoismus nachzuwirken. L. WIEGER hat darüber schon sehr wichtige und, wie ich glaube, stichhaltige Nachweise gegeben[2].

So stellt der Taoismus sich als eine Religion der Amalgamierung dar, und zwar in einem Grade, der weit über das hinausgeht, was wir davon in sonstigen Religionen beobachten. Aber man hat doch noch nicht viel gesehen, wenn man das gesehen hat. Gerade die reichlichen fremden Spuren, denen man hier auf Schritt und Tritt begegnet, dürfen nicht blind machen gegen das Eigenleben, das ohne Zweifel mit all den Fremdstoffen sich vereinigt und in ihnen pulsiert. Der Taoismus kommt her von einer sinnenden Betrachtung des Weltgeheimnisses, des Daseinsmysteriums. Sein Grundinstinkt ist das scheue, ahnungsvolle Merken auf die Wunderkräfte, die in unserm phänomenalen Leben wirken und dessen Einzelheiten einen Zusammenhang geben in die große, unbekannte Welt des Hintergründigen hinein[3]. Wie kaum in einer anderen Religion steht im Mittelpunkte des Taoismus das Wort „Geheimnis", oder um mit R. OTTO zu reden, das „mysterium tremendum"[4]. Freilich könnte man wohl sagen, daß der Taoismus an einer Hypertrophie dieses Zuges krankt. Daher das ungeheure Aufschwellen des Zauberhaften hier, daher der Trieb, Arkanmittel zu erfinden und das irdische Vergehen zu überwinden. Auch ist die eng chinesische Sphäre nicht zu verkennen, in die jenes echt religiöse Streben hier gebannt wird, eine Sphäre, für die uns Abendländern oft der Zugang fehlt. Aber trotz allem klingt hier ein echter Ton der ungeheuren Symphonie jenes Seelenlebens, das hinter diesem irdischen Geschehen einen tieferen Zusammenhang und eine jenseitige Grundlage sucht und ahnt, des Religiösen. —

[1] Indischer Einfluß in China im vierten Jahrhundert vor Chr. Z. D. M. G., Jahrg. 60, S. 335 bis 351.

[2] Taoisme I, S. 20.

[3] Es ist ein charakteristischer Zug des Taoismus, obwohl unbeholfen ausgedrückt, wenn in den Regeln über würdiges Benehmen dem Mönche verboten wird, seinen Blick länger auf der Sonne, dem Monde, den Wolken, der Milchstraße ruhen zu lassen. Es sind die Urmächte, die in ihnen wirken und vor denen der Mensch in religiöser Scheu zurückweicht.

[4] R. OTTO, Das Heilige. 2. Aufl. Breslau, 1919, Kap. 4.

Beiträge zur altmandschurischen Geschlechterkunde.

Von E. Hänisch.

Die vorliegende Arbeit will sich nicht auf die Frage vom Ursprunge der Mandschus und ihres Herrscherhauses einlassen, mit welcher Plath[1] und Gorski[2] sich eingehend beschäftigt haben. Es soll an dieser Stelle vielmehr nur Stoff zur Geschichte der ältesten mandschurischen Geschlechter beigebracht und eine Erklärung ihrer Namen versucht werden. Als Quellen dienen die alten zuverlässigen Bücher der Vor-Kienlung-Zeit: der große Mandschurische Wörterspiegel[3] und vor allem das Geschlechtsregister, das T'ung-p'u[4]. Die traurige Berühmtheit, die dieses Buch durch seine mißbräuchliche Benutzung bei der Kienlung'schen Neuausgabe der San-schi[5] erlangt hat, spricht nicht gegen seinen Wert. Vielmehr ist gerade anzunehmen, daß es an sich als zuverlässige Quelle gegolten hat. Es richtet sich in der Anordnung nach dem chinesischen Register der Familiennamen 古今萬姓統譜 Ku-kin wan-sing t'ung-p'u

---

[1] Plath, Geschichte des östlichen Asiens, Göttingen 1830, Bd. I. S. 228 ff.

[2] W. Gorski, Über die Herkunft des Stammvaters der Dynastie Jin und vom Ursprunge des Namens der Mandschu. — Ursprung des Mandschurischen Hauses (in den Arbeiten der Kaiserl. russischen Gesandtschaft zu Peking, Bd. I und II). Gorski nimmt für das Wort Manju einen sonst nicht belegten mandschurischen Beamtentitel an. Den Namen Aisin Gioro bringt er, wie auch die chinesische Geschichtschreibung, wegen des Bestandteils Aisin Gold, mit den Kin in Verbindung. Es sei hierzu bemerkt, daß das Geschlecht Gioro außer dem Zweige Aisin noch acht andere besitzt, darunter einen mit der Bezeichnung Sirin Kupfer.

[3] 清文鑑 Ts'ing-wen kien, mandsch. Han-i araha (nonggime toktobuha) Manju gisun-i buleku bithe v. J. 1708.

[4] Voller Titel 八旗滿洲氏族統譜 Pa-k'i Man-tschou schi-tsu t'ung-p'u, mandsch. jakôn gôsai Manjusai mukôn hala be uheri ejehe bithe, chinesisch-mandschurische Doppelausgabe in je 80 Büchern v. J. 1735 (hierunter gekürzt T. P.). Vgl. Möllendorff, 158. Die Wichtigkeit der mandschurischen Ausgabe liegt darin, daß sie die fremden Personen- und Ortsnamen in Lautschrift bringt; diese wird in vorliegender Arbeit herangezogen. Die Umschreibung ist die Gabelentz'sche. Als Wörterbücher dienen das Gabelentz'sche, der vorerwähnte Wörterspiegel, sowie das sehr brauchbare 清文總彙 Ts'ing-wen tsung-hui, (nach Silben) angeordnetes Sammelbuch der Mandschurischen Sprache, 12 Bde in einer Kingtschou (荊州)-Ausgabe v. J. 1880, ein Beweisstück gegen die Laufersche Ansicht, daß mandschurische Werke nur in Peking gedruckt würden. (Laufer, Skizze S. 10). — Wer sich über die Geschichte und Einrichtungen der 8 Banner genauer belehren will, sei auf Mayers, the Chinese government Teil VI verwiesen, weiter auf den Wade'schen Aufsatz The army of the Chinese Empire im Chinese Repos. XX und die Angaben bei Plath, vor allem aber auf das chinesische Quellenwerk „Allgemeine Aufzeichnungen über die 8 Banner" 八旗通志, Pa-k'i t'ung-tschi, mandsch. Jakôn gôsai uheri ejehe bithe, chinesisch-mandschurische Doppelausgabe in je 210 Büchern v. J. 1739.

[5] 三史, nämlich die Annalen der Liao, Kin und Yüan. Über diese verbesserte Ausgabe hat Laufer, Skizze der mandschurischen Literatur S. 45, berichtet. Glücklicherweise hat uns der Kaiser in seinem 三史語解 San-schi yü-kiai Wörtererklärung zu den „3 Annalen' neben der Zusammenstellung seiner neuen „Wissenschaftlichen" Etymologie wenigstens auch die alten Schreibungen mit überliefert, so daß wir vermittelst dieses Handbuches die Namen der verhunzten Ausgabe wiederherstellen können.

des 王世貞 Wang Schi-tschen aus der Periode Wanli (1573—1620)[1]. In diesem finden wir die Familiennamen, nach dem Reim geordnet, mit ihrer Ableitung, dem Hinweis auf den ersten Vertreter des Namens, danach gestellt die bedeutendsten Träger desselben.

Das mandschurische Namensregister enthält, nach der Wichtigkeit aneinandergereiht, 1161 Bannerfamilien, darunter 639 mandschurische, 235 mongolische, 42 koreanische und 245 chinesische[2]. Das Muster ist folgendes:

Tatara serengge. manjusai dorgi iletulehe mukôn. ere emu hala-i urse. Jakômu. Anculakô. jai geren bade son son-i tehebi:

„Die Tatara sind ein hervorragendes Geschlecht unter den Mandschus. Die Angehörigen dieser Familie wohnen an den Orten Jakòmu, Anculakò und an anderen verstreut." Darauf folgen die Einzelbiographien zeitlich geordnet, jede mit der Bannerzugehörigkeit bezeichnet. Nur in 10 Fällen findet sich eine ausführlichere Familiengeschichte, die dann auch über die Zeit der Bannergründung hinausreicht und die sehr spärlichen Nachrichten aus der alten Mandschuzeit etwas ergänzt. Die Quellen für die alte Mandschugeschichte werden die Aufzeichnungen bilden, die sich in den Ming-Annalen verstreut finden, sowie die Archive, die schi-lu 實錄 der Ts'ing-Annalen, die uns bisher nur in Auszügen bekannt geworden sind. Von diesen Auszügen ist das K'ai-kuo fang-lio[3] der wichtigste und es wäre sehr wünschenswert, daß uns dies Werk einmal in vollständiger Übersetzung gebracht würde. Der obenerwähnte mandschurische Wörterspiegel schreibt unter dem Worte manju: ...Danach siedelte das Manju-Volk (von Odoli) nach Hetu-ala über, dem heutigen Yenden. Damals unterwarfen sich ihm die Bewohner der Orte:[4]

Suksuhu-aiman[5] Sargô Giyamuhô Jan[6] Wanggiya Elmin[7] Jakômu Sakda Suwan[8] Donggo Yarhô Andarki-aiman Weji[9]-aiman Hôrha Warka Fio und **Sahalca.** Und weiter unterwarf es mit Waffengewalt die Stämme der Reiche **Joogiya**

---

[1] Neuausgabe v. J. 1724.

[2] Schon aus dieser Zusammensetzung sehen wir, daß wir es bei den 8 Bannern nicht mit einer rein mandschurischen Rasse, sondern mit einem aus verschiedenen Rassen zusammengeschweißten Mischvolke zu tun haben, das aber durch Sonderstedelung, Sonderrechte und Sondersitte, vor allem jedoch durch Annahme und Pflege der mandschurischen Sprache geeint, uns in China als ein eigenes einiges Element entgegentritt.

[3] 欽定開國方略 K'in-ting k'ai-kuo fang-lio: „auf Kaiserlichen Befehl herausgegebene militärische Maßnahmen bei der Gründung der Dynastie", 48 Bücher v. J. 1791. Dies Werk kann, ebenso wie die „Untersuchungen über Ursprung und Werdegang der Mandschus" 滿洲源流考 Man-tschou yüan-liu k'ao, 20 Bücher v. J. 1778 und „Die allgemeinen Aufzeichnungen über die Dynastie" 皇朝通志 Huang-tsch'ao t'ung-tschi 48 Bücher v. J. 1768, in den Fragen der dynastischen Geschichte allerdings nicht dasselbe Vertrauen genießen, wie die vor der Kienlung-Periode datierten Quellen.

[4] Die Aufzählung dieser Stämme findet sich bei Plath l. c. S. 233. Im folgenden wird die Bedeutung der Namen gegeben, soweit sie nicht in der etymologischen Untersuchung der Familiennamen später vorkommen.

[5] Fischreiher-Stamm (vom Fischreiherfluß). [6] Knopf an der Pfeilspitze. [7] Füllen.

[8] Reiher. [9] Waldgebirge.

Mardun Onggolo[1] Antu[2] Gôwalgiya Hunehe[3]-aiman Jecen-i-aiman[4] Tomoho[5] Janggiya Barde Jaifiyan Dunggiya Olhon[6] Dung Juśeri Neyen Fodoho[7] Sibe[8] Anculakô Hada[9] Jang Akiran Hesihe Omoho-soro Fenehe[10] Hoifa Huye[11] Namdulu Suifun[12] Ningguta Nimaca Urgucen Muren[13] Jakôta Ula-usui Yaran Sirin Ehe-kuren[14] Gônaka-kuren Sahaliyan-i-aiman Indahôn-takôrara-golo[15] Noro[16] Sirahin Yehe Gôwalca Usuri Hingkan Huncun[17] und Kôwala und machte sie alle zu Mandschus.

Wei Yüan 魏源, der Einsicht in die Archive des Geschichtsamtes (國史館 kuo-schi-kuan) hatte, schreibt in dem ersten Teile seiner Kriegsgeschichte[18], um die Zeit des 12. Jahres der Regierung Wanli, d. i. 1584, hätten folgende mandschurische Reiche bestanden: 1. Das Reich Manju mit 5 Teilen: Suksuhu-Fluß, Hun-Fluß, Wanyen[19], Donggo, Jecen; 2. das Reich Tsch'ang-pai-schan 長白山 mit 2 Teilen: Neyen und Yalu; 3. Das Reich Ostmeer 東海 mit 3 Teilen: Weji, Warka und Kôrka (Hôrka); 4. Hulun mit 4 Teilen: Yehe, Hada, Hoifa und Ula. Dies alles noch aus der Kin-Zeit überkommene Reiche mit Städten, Ackerbau und Jagd, nicht mongolische Nomadenreiche, und alle nach den Flüssen benannt, denen sie anlagen.

Nur die Länder Korcin, Sibe[20] und Gôwalca werden als mongolische Stämme bezeichnet. — Mit dem Siege des Fürsten Nurhaci über Nikan-Wailan[21] von Turun im Jahre 1583 beginnt der zweite Abschnitt der mandschurischen Vorgeschichte, die Festigung der mandschurischen Macht, die Unterwerfung der benachbarten Mongolenstämme[22] und der Kampf mit dem chinesischen Ming-Reiche. Als wichtigstes Datum dieses Abschnittes ist die Gründung der Banner im Jahre 1615 anzusprechen. Es wird berichtet, daß die unterworfenen Stämme und Familien jedesmal sogleich militärisch eingeteilt und angesiedelt wurden, daß später nach der Unterwerfung Chinas ein Teil dieser Banner aus der Mandschurei herausgezogen und in das neue Reich in Standorte gelegt wurde, daß andererseits gleichzeitig eine chinesische Besiedelung der Mandschurei, aber auch eine Rückversetzung von Bannerleuten aus China dorthin stattfand. So unterschied man denn im mandschurischen Stammlande später zwei Arten von Mandschus: Fo Man-tschou 佛 und I-tsch'ê Man-tschou 伊徹, fe und ice manju d. h. Alt- und Neu-Mandschus, die, welche vor der Gründung der Dynastie, also zwischen 1615—1644,

[1] Flußufer. [2] Sonnenseite des Berges.
[3] Name eines Flusses. [4] Grenzstamm. [5] Eingenistet. [6] Festland.
[7] Weidenbaum. [8] Schachtelhalm. [9] Felsen. [10] Feuerschwamm.
[11] Fischloch im Eise. [12] Bohrer. [13] (mo.) Strom. [14] schlechte Reitertruppe?
[15] Landschaft, in der man Hunde verwendet (für Schlitten?) chines. 使犬 (果薄).
[16] Bleib im Hause! [17] = huncu Schlitten?
[18] 聖武記 Scheng-wu-ki.
[19] Vgl. u. S. 181, Anm. 1.
[20] Die Sibe sollen nach 吉林外記 Ki-lin wai-ki in Bedune gewohnt haben.
[21] Nikan heißt „Chinese", wailan ist jedenfalls der chinesische Beamtentitel 外郎, den der Feind Nurhaci's vom Ming-Reiche erhalten hatte.
[22] Der Anschluß der Kalka erfolgte im Jahre 1603.

oder danach in die Banner eingetreten waren. Unter den Alt-Mandschus unterscheidet man wieder die Pei-kuo-en 貝國恩 und Pu-t'ê-ha 布特哈 d. h. boigon und butha, Landeingesessene-Ansiedler und Jäger. Unter den Neu-Mandschus gibt es wieder eine Unterart namens K'u-ya-la 庫雅拉, mandschurisch kôyala[1]. — Um zur mandschurischen Vorgeschichte einige Beiträge aus den Stammesüberlieferungen zu geben, seien hierunter die vorerwähnten 10 Berichte in Übersetzung gebracht, die sich wohl auf die ältesten und bedeutendsten Geschlechter beziehen. Das Herrscherhaus Aisin-Gioro[2] ist in der Sammlung nicht enthalten, sondern findet sich besonders behandelt im 皇朝通志 Huang-tsch'ao t'ung-tschi, der allgemeinen Darstellung des Kaiserlichen Reiches, Buch I.

Die Gôwalgiya von Suwan[3] T. P. 1. Die Gôwalgiya sind eine berühmte Familie unter den Mandschus. Die in Suwan angesessenen sind besonders hervorragend. Es waren ursprünglich drei Brüder: Folho[4], Niyahaci und Juca, die später getrennt wohnten, indem Folho in Suwan zurückblieb, Niyahaci nach Sibe zog und Juca nach Warka und weiter nach Jiha-dogon[5] im Lande Silhi-angga[6]. Juca erzeugte den Sulda, Sulda zeugte 2 Söhne. Der älteste war Wang-Saru, der zweite Wang-Jalanda. Dieser zeugte den Mangkani, der den Lolo-Mergen[7], der den Cangkani-Mergen. Dieser zeugte 2 Söhne Nikan und Solgo[8]. Solgo war der Ahn des Stammes vom Orte Suwan. Er hatte 10 Söhne. Sein Geschlecht ist sehr zahlreich.

2. Die Niohuru vom Langen Weißen Berg. T. P. 5.

Die Niohuru sind eine berühmte Familie unter der Mandschus. Von ihnen sind die am Langen Weißen Berge angesessenen besonders hervorragend. Zuerst war da der Sohoji-Bayan, der zeugte einen Sohn, namens Jooŝamba. Jooŝamba hatte 5 Söhne. Der älteste hieß Deru-Laha[9], der zweite Dersu-Fanggin[10], der dritte Indaki-Ilaci[11], der vierte Durbuha-Dobi[12] und der fünfte Cadai-Fiyanggô. Deru-Laha hatte 2 Söhne, Saldu-Baturu und Sangguwan-Jacin[13]. Saldu-Baturu hatte 4 Söhne, Gahaca-Luwan, Alingga-Bayan, Ehelii-Saman[14] und Esu-Lele-Bakŝi. Alingga-Bayan hatte 2 Söhne, Samhatu[15] und Dulingge[16]. Dulingge zeugte den Eidu-Baturu.

[1] Ki-lin wai-ki Buch III.
[2] Bedeutung nicht feststellbar.
[3] Als ursprünglicher Ortsname angegeben.
[4] Hammer.
[5] Boot-Furt.
[6] Leder-Paß.
[7] Dumm und klug.
[8] Chinese und Koreaner.
[9] Dachstroh.
[10] = chines. fang-kien 房間. Haus von der Dersu-Pflanze.
[11] ilaci der Dritte.
[12] dobi Fuchs, in durbuha steckt die mongolische Zahl 4.
[13] jacin der Zweite.
[14] saman Schamane.
[15] Von samha Fleck? [16] Von dulin die Hälfte?

Das war eben der Amba-Baturu-Gung[1]. Die Angehörigen von dessen Geschlecht sind sehr zahlreich.

3. Die Sumuru von Kôrka T. P. 6.

Die Sumuru sind ein berühmtes Geschlecht unter den Mandschus. Die im Gebiet von Kôrka angesessenen sind besonders berühmt. Unter ihrem Ahnherrn Langju erkannten sie in ihrem Verkehr den Taitsu Kao Huangti (als ihren Herrn) an. Taitsu sah ihn (Langju) gnädig an, nahm seinen Sohn Jangguri in seine Dienste und machte ihn durch die Ehe mit einer kaiserlichen Prinzessin zum Efu. Sein Geschlecht ist weit verbreitet.

4. Die Heśeri von Duyengge[2] T. P. 9.

Muhôlu-Dudu[3] hatte seinen alten Familiensitz in Duyengge gehabt. Später war er nach Śanggiyan-birgan, danach nach dem Lande Hada gezogen. Muhôlu-Dudu hatte 8 Söhne: Hôsimbulu, Dancu, Daju, Daimbulu, Aimbulu, Tolingga, Tehene und Galju[4]-Fiyanggô. Der dritte Sohn des Tehene war Hôsimu-Bayan. Dieser hatte 2 Söhne, Śose-Bakśi und Hife-Bakśi[5]. Diese beiden Brüder kamen mit 10 Anhängern, sich der Dynastie zu unterwerfen. Sie sind ein hervorragendes Geschlecht unter den Mandschus.

5. Die Tunggiya von Maca T. P. 19.

Nach den Forschungen hat das Geschlecht Tunggiya folgende Geschichte: Da war zuerst ein Mann Bahô-Teksin[6], der hatte 7 Söhne: Tun-Tumetu, Dargan[7]-Tumetu, Yan[8]-Tumetu, Ehelii-Tumetu und Gargan[9]-Tumetu[10]. Gargan-Tumetu zeugte den Muka, der den Liosi, der den Daimika, der den Eksingge-Janggin[11], der den Keoken-Fiyanggô. Der hatte 4 Söhne, Baduri, Munggatu, Koyo und Busun. Diese 4 Brüder kamen aus dem Orte Maca und schlossen sich der Dynastie an. Sie bilden ein hervorragendes Geschlecht unter den Mandschus.

6. Die Nara[12] von Yehe. T. P. 22.

Vorzeiten war ein Mann vom Mongolenreiche, namens Singgen Dargan, aus der Familie der Tumed, der den in Jang angesessenen, zum Hôlun-Reiche gehörigen Stamm Nara vernichtete. Indem er dessen Land in Verwaltung nahm, wurde er selbst zur Nara-Familie (nahm den Familiennamen Nara an). Später wanderte er aus an die Ufer des Yehe-Flusses und gab seinem Reiche den Namen Yehe. Singgen-Dargan hatte einen Sohn Sirke-Minggatu[13], dessen Sohn hieß Cirgani, dessen Cu-

[1] Großer-Held-Herzog.
[2] Von duyen unfreundlich.
[3] muhôlu ein Drache ohne Hörner, ein grausamer Mann 木禺; dudu = chines. 都督 Gouverneur.
[4] Schnell mit dem Pfeile treffend.
[5] hife Hafer, bakśi (mo.) Lehrer.
[6] teksin, eben, gleich, Insel. [7] Ein mongolischer Amtstitel.
[8] Silbertaël. [9] Zweig. [10] (mo.) der zehntausend hat, Offiziersrang.
[11] Vorsteher, mandschurisiert vom chinesischen 長.
[12] Auch eine mongolische Familie dieses Namens, T. P. 69.
[13] S. unheilbare Krankheit, m. der tausend hat = der Minggatu mit der unheilbaren Krankheit.

kungge[1] und dessen Taicu. Der hatte 2 Söhne, Cinggiyanu und Yangginu. Diese beiden Brüder unterwarfen die Stämme von Yehe insgesamt und wohnten jeder in einer Stadt. Die Untertanen ihres Reiches nannten sie beide Beile. Im 12. Jahre der Regierung Wanli der Ming-Dynastie, 1584, wurden sie von dem Grafen von Ning-yüan 寧遠伯, namens Li Tsch'eng-liang 李成梁 verlockt, durch Verrat gefangen und getötet[2]. Der Sohn Cinggiyanu's Bujai und der Sohn Yangginu's Narimbulu[3] erbten jeder die Beile-Würde ihrer Väter. Sie traten später wieder in freundschaftliche Beziehungen zur Ming-Dynastie. Narimbulu's Sohn Gintaisi[4] und Bujai's Sohn Buyanggô, die wieder die Beile-Würde geerbt hatten, wurden von Taitsu Kao Huangti im Feldzuge unterworfen. Die Angehörigen ihres Geschlechtes sind sehr zahlreich.

7. Die Nara von Ula. T. P. 23.

Ula war der Name eines Reiches. Ursprünglich hieß es Hôlun. Der Begründer war Nacibulu[5]. Er wohnte als Einsiedler an der Quelle der Kirsa[6]-Flusses jenseits von Hoifa und diesseits von Ula. Ein Mann vom Flusse Hômiyarakò, der von dem Rufe seiner Weisheit gehört hatte, suchte ihn auf. Nacibulu nahm ihn als seinen Bruder auf und behielt ihn bei sich. Er gab ihm den Namen Deyeku. Aber nicht lange, da trennten sie sich, und Deyeku ging fort an einen anderen Ort. Als nun der Khan der Mongolen von seinem (Nacimbulu's) berühmten Namen hörte, da sandte er 100 Mann aus, die ihn bringen sollten, unter dem Versprechen, ihn feierlich einzuholen, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben und ihn mit Leuten, Sklaven und Vieh zu beschenken. Aber Nacibulu entfernte sich unter dem Vorwande, er wolle seine Eltern rufen. Er bestieg einen hohen Felsen und verblieb dort. Als die Mongolen, die ihre Panzer angelegt hatten, hinaufstürmten, da schoß er seine Pfeile, ohne sein Ziel zu fehlen, so daß die Mongolen die Besteigung aufgaben. Auf ihre Frage: „Wie ist dein Familienname?" rief er ihnen zu: Nara![7] Davon wird die Benennung der Familie als Nara hergeleitet. Als die Mongolen abgezogen waren, flüchtete er und nahm seinen Wohnsitz am Ula-Flusse. Die Bewohner des Landes Ula sahen zu ihrer Überraschung, wie auf dem Flusse Felle und Federn von Wild und Vögeln herabgeschwommen kamen. Sie sandten 20 Mann ab, um Ausschau zu halten. Nacibulu beschenkte sie mit dem Fleisch, den Fellen, den Schwungfedern und den kleinern Federn der von ihm erjagten Tiere und Vögel, um sie für sich zu gewinnen. Als die zwanzig nach ihrer Heimkehr das den anderen berichteten, hielten sie alle zusammen Rat. Darauf holten sie ihn ein und machten ihn zu ihrem Häuptling. Nacibulu nahm ein Mädchen und zeugte einen Sohn Sanggiyan-Dorhoci. Später kehrte er an seinen Herkunftsort zurück. Man weiß

[1] Der Matte.
[2] Ming-Annalen-Buch CCXXXVIII.
[3] Von nari Bär?
[4] Taisi = mongolisch taidji, chines. 太子.
[5] Von nacin, Geier? [6] Fuchs.
[7] Nära (mo.) nagära, her zu mir!

nichts über sein Ende. Nach ihm war sein Sohn Śanggiyan-Dorhoci Häuptling des Stammes von Ula. Als er starb, folgte ihm sein Sohn Giyamka-Śojuku, dem sein Sohn Dulhi[1], diesem sein Sohn Gudui-Juyan, diesem sein Sohn Tairan und diesem sein Sohn Buyan. Buyan[2] unterwarf sämtliche Stämme von Ula. Er errichtete eine feste Stadt an dem Orte Hòngni, am Ufer des Ula-Flusses, wo er seinen Herrschersitz nahm, und er gab sich noch besonders den Titel Beile. Dem Buyan folgte sein Sohn Bugan, auf diesen sein Sohn Mantai, dessen Tochter Taitsu Kao Huangti zur Konkubine ersten Grades nahm. Dem Mantai folgte sein jüngerer Bruder Bujantai, der eine kaiserliche Prinzessin zur Frau bekam. — Der vierte Sohn des Giyamka-Śojuku, Suitun, hatte einen Sohn Kesina-Dudu, dessen Sohn war Cecemu und dessen Sohn hieß Wan. Wan wurde für sich ein Beile des Hada-Reiches. Wieder ein anderer Zweig zog nach dem Ihan-alin[3] und ließ sich dort nieder. Es wurde daher das Geschlecht Ilari[4] genannt.

8. Die Nara von Hada. T. P. 23.

Der Fürst Wan des Hada-Stammes war der Enkel in sechster Generation des Beile von Ula, Nacibulu. Dessen Reich hieß ursprünglich Hôlun. Nachdem er später ein Reich im Lande Hada gegründet hatte, gab er seinem Geschlechte den Namen Hada Nara. Der Großvater des Wan, Kesina-Dudu, war von einem Manne seines Geschlechts Badai-Darhan ermordet worden. Daher war Wan außer Landes geflohen und hatte seinen Sitz in der Stadt Suiha[5] in der Nähe des Stammes von Sibe genommen. Der jüngere Bruder seines Vaters, Wangji-Wailan[6], war auf seiner Flucht nach Hada gekommen und Fürst des dortigen Stammes geworden. Als später sich die Leute von Hada gegen ihn erhoben und ihn ermordeten, erschlug sein Sohn Bolkon-Śejin wieder den Usurpator und nahm so Rache für seinen Vater. Darauf begab er sich nach der Stadt Suiha, holte seinen älteren Bruder und machte ihn zum Herrscher des alten Stammes. Indem Wan danach die nahen und fernen Länder bekriegte und unterwarf, wuchs die Macht des Reiches. Nach dem Tode Wan's folgte ihm sein Sohn Hòrgan[7]. Dem folgte sein jüngerer Bruder Kanggôru und dem sein jüngerer Bruder Menggebulu.

9. Die Nara von Hoifa. T. P. 24.

Hoifa ist ursprünglich der Name einer Dynastie, deren eigentlicher Familienname Ikderi lautete. Dies war ein Mann von dem an den Ufern des Sahaliyan-Ula[8] wohnenden Nimaca-Stamme. Dessen Ahnen Angôlii und Singôlii waren vom Sahaliyan-Ula her mit ihren Hausgöttern nach dem Lande Jaru zugewandert, wo sie ihren Wohnsitz nahmen. Da war ein Mann namens Gayangga-Tumetu von den in Jang sitzenden Hôlun, von der Familie Nara. In dessen Familie traten sie ein. Sie schlachteten sieben Rinder und opferten sie dem Himmel und änderten ihren Familiennamen in Nara.

[1] (mo.) dulkin leichtsinniger Mensch?
[2] Tugend. [3] Rinderberg. [4] Dreifach. [5] Gewürzkraut.
[6] S. o. S. 73 Anm. 21. [7] Großes Netz. [8] Amur.

Singôlii hatte zwei Söhne Liocen und Beicen. Beicen's Sohn hieß Nalingga-Naikôwan. Dessen Sohn hieß Laha-Dudu, dessen Sohn Gahacan-Dudu, dessen Sohn Cinagen-Darhan und dessen Sohn Wangginu. Wangginu unterwarf die Stämme von Hoifa und baute eine Stadt an dem Hôrki genannten Felsen am Ufer des Hoifa-Flusses, wo er seinen Wohnsitz nahm. Daher nannte er sich Beile des Hoifa-Reiches. Nach Wangginu's Tode ermordete sein Enkel Baindari die sieben jüngeren Brüder seines Vaters und machte sich selbst zum Beile des Hoifa-Reiches.

10. Die Janggiya von Fiyalangga. T. P. 40.

Es läßt sich feststellen, daß ein gewisser Mudu-Bayan vom Janggiya-Geschlecht ursprünglich im Gebiete von Omoho-suru[1] am Langen Weißen Berge gewohnt hat. Da seine Söhne und Enkel sich außerordentlich vermehrt hatten, so verzog er mit fünf Söhnen in die Gegend von Warkasi-lorgin. Später wanderten seine fünf Söhne wieder jeder für sich in verschiedene Gegenden ab. Der älteste Sohn Jakdan[2]-Bayan zog nach Fiyalangga, der zweite Janggô zuerst nach Mardun-janggiya und dann weiter nach dem Orte Muki-wehe-angba. Der dritte Sohn Hoise[3] zog nach Ihan-alin, der vierte Samsikô nach Moodan-gašan, der fünfte nach Šelen-gašan[4].

Es soll nun durch Untersuchung der Geschlechternamen eine gewisse Kennzeichnung der Eigenart der alten Mandschus unternommen werden. Dazu sei vorausgeschickt, daß das mandschurische Wort hala, wenn auch zur Wiedergabe des chinesischen Zeichens 姓 sing verwandt, dem Begriffe dieses Zeichens doch nicht entspricht. Das hala wird beim Personennamen nicht geführt. So heißt z. B. in der Familie Šušu-Gioro der Stammvater Turusi, dessen jüngerer Bruder Fiyanggô (d. i. der Jüngstgeborene, chinesisch 季 ki). Nur in den mandschurisierten Chinesenfamilien, bei denen man augenscheinlich den chinesischen Charakter noch empfand, pflegten die Personennamen noch in chinesischer Art gebildet zu werden, z. B., der Sohn des Ahnen der Familie An 安, An P'u 安普, führt noch diesen Namen, An Pao, aber schon der Enkel Niyatu hat einen rein mandschurischen Rufnamen. Plath erwähnt eine kaiserliche Verordnung, welche den Mandschus die Annahme chinesischer Namen untersagt.

Die etymologische Bildung der Stammesnamen ist sehr mannigfacher Art. Das T'ung-p'u geht leider nur darauf ein, wenn ein Ortsname zugrunde liegt und erspart sich im übrigen jede etymologische Untersuchung, wie wir sie für die chinesischen Familiennamen im Abschnitt 氏族典 schi-tsu tien der großen Enzyklopädie 圖書集成 T'u-schu tsi-tsch'eng finden. Diese gibt u. a. folgende Ableitungen: Von dem Namen eines Reiches z. B. T'ang 唐, einer Stadt Ts'ai 祭, einem Dorfbezirk Lu 陸, Ortsbezeichnungen K'iao 橋 Brücke, von einer Familie K'iang 姜, von einem Hauptworte Lin 林 Wald, einer Bezeichnung Kim 金 Gold, einer Zahlenkategorie

[1] soro ? [2] Fichte.
[3] = chines. 回子 hui-tze Mohammedaner? [4] gašan Dorf.

Mêng 孟 der älteste von drei Brüdern, von Amtsbezeichnungen Li 吏, von Adelsprädikaten Wang 王 König, von schlechten und guten Eigenschaften 莽 Mang roh und 老 Lao alt, vom Gewerbe T'u 屠 Fleischer u. a. m.

Die hierunter stehenden Beispiele aus dem T'ung-p'u, die sich auf eine Auswahl aus den 639 mandschurischen Familien beschränken, sind eingeteilt in

a) von Ortsnamen abgeleitete,

b) Namen mit feststellbarer Bedeutung,

c) mandschurisierte fremde Namen.

a) Sehr viele Familiennamen leitet das Register von Ortsbezeichnungen ab, die aber wieder ihrerseits in den meisten Fällen auf Personennamen zurückgehen mögen z. B. bei dem Namen Fujuri, der erblich, adelig bedeutet. Die von reinen Ortsnamen abgeleiteten Geschlechternamen folgen hierunter:

Aihôn, Barda, Donggo, Hersu, Heśeri, Ioihuru, Kaiyan, Muca, Nimaca, Ningguta, Nurgan, Otung, Sahalca, Selenggi, Usuri, Yehe. — Monggo Mongole, Loca[1] Russe.

b) Die Geschlechternamen mit Wortableitungen sind im folgenden in Kategorien gebracht:

1. Verwandtschaft und Familienstand: naya Schwager, tara Vetter, gege ältere Schwester, juru Ehepaar, keoken (mo.) Kind, kubut (mo.) Kinder, emteli alleinstehend (verwaist, Junggeselle).

2. Berufe u. ä.: baican Zensor, janggin Vorsteher, jangturi Dorfvorstand, giyajan Gefolgsmann eines Fürsten, fujuri adelig, aha Sklave, bayara Kerntruppe, borhon Haufe, ejet (mo.) Herren, gonggori Schlafwandler, gerci Angeber, mongolji mongolischer Dolmetscher.

3. Geister: busa Gott (Bodhisattva), weceku Ahnengeist, hutu Dämon 鬼, ilmu = ilmun han Höllenrichter (閻羅王)?

4. Tiere: eje Stier, uniye = uniyen Kuh?, yelu[2] Eber, jahala Pferd mit buschiger Mähne, jerde rotes Pferd, keiredei (mo.) der Besitzer eines roten Pferdes mit schwarzer Mähne, kailung Schimmel mit schwarzer Mähne, kara Rappe, konggoro Falber, niohe Wolf, dorgon Dachs, muktu Feldratte, karcin Raubvogel, ähnlich dem 鷂鷹 yao-ying Sperber, kinggeri Vogelart, hoiho Fasan, nimaha Fisch, uyu, ukuri Seefischarten, sorokiya Wespe, usi (— umiyaha) Bandwurm.

5. Körper: arbu = arbun Gestalt?, giru Körper, meile Knochen vom geschlachteten Vieh, meiren Schulter, mulu Rückgrat, bulca Handfläche, uncehen Schwanz, kangsiri oberer Teil der Nase.

Pflanzen: Mooi von moo Baum?, cikten Stamm, fodo Weide, fulha Pappel, goro Sandelbaum, hailasu (mo.) Ulme, ira Hirse, mere Buchweizen, śuśu Kaoliang,

[1] Dies Wort die chinesische Bezeichnung für „Russe" unter Verwendung der gleichlautenden Umschreibung des buddhistischen Terminus Räkscha (Unhold).

[2] Gleichlautend mit dem Familiennamen des Kara-khitai-Hauses 耶律.

soca Opfergetreide, maca Knoblauch, sifa wildes Gewächs, utung Lackbaum (chines. 梧桐), bohori Erbse, uluri Dattelfrucht 羊棗, moyoro Frucht 模楂異果, honggoco ein Unkraut, dungga Wassermelone (chines. 冬瓜 tung-kua?), mudaci (ilha) Blumenname 麗春花, muya Stroh.

7. Stoffe: sirin Kupfer, śuru Koralle, isu schwarzes Seidenzeug, chines. 衣素, buhi Fell, wehe Stein, yehere Porzellan, hibsu Honig.

8. Gegenstände: futa Seil, gorgi Schnalle am Bauchgurt des Pferdes, tohoro Rad, gohon Haken, bodori Pflock am Pfluge, tohin, murca Drehstange, jojin Zügel, jeri = jerin Schneide? kanggiri Henkel, hôrhan großes Netz, urgan Fangschlinge, merhe enger Kamm, jangci Regenmantel, duri Wiege, keodai Sack (chines.)? cara Becken mit Füßen, hancuha Wärmpfanne, nere Ofen, tatan Hütte, saca Helm, yehe Helmbuschhalter, honggon, Schelle, hôru, Maultrommel, untun, Handtrommel.

9. Natur: bira, ula Strom, hargi Bergbach, alai von ala Grasplatz, aola (mo.) Berg, usu (mo.) Wasser, ulan Grube, usin Feld, andala der halbe Weg, ergi Seite, wargi Westen, akjan Donner.

10. Abstrakta: doro Regel, duru = durun Gestalt, elhe Frieden, fusi Haß, hôsun Kraft, jili Zorn, jala = jalan Generation? suduri Annalen.

11. Eigenschaften: ayan groß, undu lang und breit, bayan reich, uru gerecht, keike ungerecht, mekele eitel, hanja enthaltsam, kiyangkiyan stark (vom chines. 强), sektu einsichtig, sakda greise, śadara schläfrig, jancuhôn süß, mokto plump, niśa derb, jiramin freigebig, goro weit, julgen = julge aus alter Zeit? kara schwarz, niowanggiyan grün, śeyen weiß, boro (mo.) grau, bulha bunt, ulan = ulān (mo.) rot?

12. Fürwörter: ese diese (Plural von ere).

13. Zahlwörter: tuktan Anfang, ilaci der Dritte, jursu doppelt, ningguta, je sechs, juwanta je zehn, tumen zehntausend.

14. Beziehungswörter: aru hinter, dule von Ursprung, hasho links, tuleri außerhalb, undengge der noch nicht Seiende.

15. Tätigkeitswörter a) Imperative: ara tu'! schreibe! baica prüfe! boso, vertreibe! ertu harre aus! hôsi umschlinge! ibe tritt vor! juge opfere! kundule mache eine Ehrenbezeigung! selgiye erkläre! unca verkaufe! unu trage! ojo küsse! noro bleibe im Hause! hengkile mache Kotau! yoca jucke! tungsere diene als Dolmetsch![1] monggoro rede mongolisch!

b) Nominalformen: dedure nächtigend, ojoro seiend, kiyara Edelsteine fassend, fusere sich vermehrend, simere befruchtend, sulara hinterlassend, ucara entgegenkommend, tatara Halt machend, sara schauend, cara den Bogen spannend, jilara bemitleidend, bilure gütig (seiend), meljere wetteifernd, hasara eilend, wecere opfernd, wecehe er hat geopfert, geopfert habend; dedun Nachtquartier, fusen Vermehrung, layan Verwelken.

c) Adverbialformen: adulame beim Weiden, hesitei wankend (unter Taumeln).

16. Fremde Namen: Unter den fremden Namen finden sich eine große Zahl, die

[1] Vom chines. 通事.

noch in ihrer richtigen Form erscheinen und ohne weiteres als mongolisch, koreanisch oder chinesisch zu erkennen sind, z. B. Borjigit, Han 韓, Z'oo 曹. Daneben gibt es nun eine ganze Menge offenbar chinesischer Familiennamen, die mit Zufügung der Silbe giya als Geschlechternamen in die Reihe der mandschurischen Geschlechter übergegangen sind und nicht mehr als fremde Namen empfunden werden. Das ergibt sich schon aus dem Umstand, daß in der chinesischen Ausgabe des Registers das Element giya, in dem wir zweifellos das Wort Familie 家 zu erblicken haben, hier unter dem Zeichen 佳 erscheint. Als Beispiele seien vier solcher mandschurisierter Chinesennamen hierunter angeführt:

Angiya 安佳, T. P. 61. Hôgiya 瑚, T. P. 63. Joogiya 鑒, 兆, T. P. 31. Wanggiya[1] 完顏, T. P. 28, 68.

Manche solchen Geschlechternamen sind nach dem Zeugnisse des „Registers" von alten Ortsbezeichnungen abgeleitet, wie Wanggiya und Tunggiya. Der Gang ist also folgender gewesen, daß nach einem chinesischen Ansiedler Tu'ng der Ort 佟家 benannt worden ist, dieser mandschurisierte Ortsname Tunggiya dann von den Anwohnern (vielleicht auch von mandschurischen) als mandschurischer Geschlechtername übernommen wurde, der dann als mandschurischer hala gebraucht wird. In solchem Falle besagt also der chinesische Geschlechtsname an sich noch nicht, daß die Familie auch chinesischen Ursprungs sei. Besonders lehrreich sind nun die Fälle, in denen wir chinesische Wörter mit alten Auslauten vorfinden. Das Register enthält 10 von dieser Art:

1. Gorgiya 郭爾佳, T. P. 54.
2. Surgiya 蘇, T. P. 62
3. Hôrgiya 瑚, T. P. 64
4. Turgiya 圖, T. P. 62
5. Kargiya 喀, T. P. 64.
6. Duwargiya 都瓦爾佳, T. P. 61.
7. Tolgiya 托爾, T. P. 56.
8. Jokgiya 卓克, T. P. 56.
9. Walgiya 瓦爾, T. P. 60.
10. Gôwalgiya 瓜爾佳, T. P. 1—4.

Bei dem auslautenden r könnten wir es hier mit dem Gaumenlaut zu tun haben, der in den nordchinesischen Mundarten so gern an Nominalwörter angehängt wird und sich schon in der Mongolenzeit findet[2]. Die ersten zwei Zeichen kommen als Familiennamen vor. Bei dem dritten und vierten, die als Familiennamen nicht gebräuchlich sind, könnten die gleichlautenden Namen 胡 und 屠 zugrunde liegen. Bei 5. könnten wir einen Familiennamen K'an oder 康 K'ang voraussetzen, bei dem Namen Duwar, der in seiner chinesischen Rückumschreibung kaum noch den Ursprung ahnen ließe, die Familiennamen, 段 oder 端 Tuan. Das Wort Tol fällt etwas heraus, da ein Familienname Tot sehr selten ist[3]. Wir könnten es hier mit einem allenfalls durch das r-Element erweiterten Begriffsnamen zu tun haben und das Zeichen zu übersetzen haben, also 托 (兒) t'ot oder t'o-rh, der Lastträger. Doch wäre auch eine andere Bedeutung

[1] Im Wörterspiegel und im T'ung-p'u, im mandschurischen Text Wanggiya geschrieben, in lautlicher Nachschrift nach der gebräuchlichen Aussprache. In der chinesischen Umschreibung nun nicht, wie zu erwarten, 王佳, sondern wie oben, in Angleichung an das berühmte Geschlecht Wanyen der Kin-Zeit.

[2] Vgl. Yüan-tsch'ao pi-schi 元朝秘史 nichtamtliche Geschichte der Mongolendynastie. [3] 按.

annehmbar, etwa 疙兒 t'o-rh, der Buckelige. Nun zu den drei letzten Namen. Bei ihnen können wir Wörter im eingehenden Tone, d. h. konsonantisch auslautende Silben annehmen. Das Grundzeichen zu 8. 卓, hat von Natur einen k-Auslaut, also die Aussprache tschok (= Jok). Es ist nun nicht anzunehmen, daß die Familie dieser chinesischen Einwanderer bis in die Zeit hinaufreicht, in der auch im Norden die Auslaute noch klangen. Wir müssen vielmehr in den Jokgiya eine südchinesische Einwandererfamilie sehen, die sich „Dschok" nannte und deren Name im Mandschurischen als jok ausgeschrieben und im Chinesischen unter Zugrundelegung nördlicher Mundart der beiden Zeichen tscho und k'o bedurfte. Schließlich die Namen Wal und Gôwal (Lautwert gwal). Auch für diese Wörter muß man auf die südliche Aussprache zurückgehen. Das l könnte für einen t- oder r-Auslaut stehen, also wat und kuat. Nun kommen die Silben wa und kua im eingehenden Tone als Familiennamen nicht vor. Wir müssen aber in der südlichen Aussprache auch an veränderte Anlaute denken. Und da haben wir den Familiennamen 越, nordchinesisch Yüeh, in Swatow und Amoy Wat und Kuat gesprochen. Es ist also die Annahme möglich, daß wir es bei den Walgiya 瓦爾佳 und Gôwalgiya 瓜爾佳 mit einem Amoy- oder Swatow-Zweig der Familie Yüeh zu tun haben. Der Fall ist besonders belangreich, weil wir in den Gôwalgiya eine der ersten und ältesten mandschurischen Familien vor uns sehen, die wir demnach als südchinesische Kolonisten ansprechen dürften. Da wir auch schon unter den im mandschurischen Wörterspiegel benannten ältesten Stämmen neben diesen Gôwalgiya noch drei andere unzweifelhaft chinesische Namen finden, Joogiya (兆家), Janggiya und Dunggiya, so können wir schließen, daß sich schon in der frühen Mandschuzeit im Stammlande chinesische Siedlerfamilien gefunden haben, die es zu Macht und Bedeutung gebracht hatten, und daß schon die alte mandschurische Nation zu einem hohen Grade mit chinesischen Bestandteilen durchsetzt war. In den Ming-Annalen, sowie in den älteren Einzelbiographien des T'ung-p'u und nicht zum mindesten in den ältesten der vielen 1000 in diesem Werke aufgeführten Einzelnamen dürfte sich noch überreicher Stoff für geschichtliche und etymologische Forschung in dieser Richtung finden. Möge diese Arbeit bald geleistet werden!

Namensnachweis.

Adulame 180
Aha 179
Aihôn 179
Aimbulu 175
Aisin-Gioro 171
Akiran 173
Akjan 180
Alai 180
Alingga-Bayan 174
Amba-Baturu-Gung 175
Anculakô 172, 173
Andala 180
Andarki-aiman 172
Angiya 181
Angôlii 177
An P'u 178
Antu 173
Aola 180
Ara 180
Arbu 179
Aru 180
Ayan 180
Badai-Darhan 177
Baduri 175
Bahô-Teksin 175
Baica 180
Baican 179
Baindari 178
Barda 179
Barde 173
Bayan 180

[1] Ein Index der mehreren tausend Personennamen, der 1161 Geschlechternamen mit Wohnsitzen sowie der 830 vorkommenden Ortsnamen, der der Veröffentlichung harrt, dürfte in einem Ausgleich mit einem Index zum San-schi yü-kiai die Grundlagen für weitere Forschungen auf diesem Felde bieten.

Bayara 179
Beicen 178
Bilure 180
Bira 180
Bodori 180
Bohori 180
Boigon 174
Bolkon-Šejin 177
Borhon 179
Borjigit 181
Boro 180
Bośo 180
Bugan 177
Buhi 180
Bujai 176
Bujantai 177
Bulca 179
Bulha 180
Busa 179
Busun 175
Butha 174
Buyan 177
Buyanggô 176

Cadai-Fiyanggô 174
Cangkani-Mergen 174
Cara 180
Cecemu 177
Cikten 179
Cinagen-Darhan 178
Cinggiyanu 176
Cirgani 175
Cukungge 175

Daimbulu 175
Daimika 175
Daju 175
Dancu 175
Dargan-Tumetu 175
Dedun 180
Dedure 180
Dersu-Fanggin 174
Deru-Laha 174
Deyeku 176
Donggo 172, 173, 179
Dorgon 179
Doro 180
Dule 180
Dulhi 177
Dulingge 174
Dung 173
Dungga 180
Dunggiya 173, 182
Durbuha-Dobi 174.
Duri 180
Duru 180
Duwargiya 181
Duyengge 175

Ehe-Kuren 173
Ehelii-Saman 174
Ehelii-Tumetu 175
Eidu-Baturu 174
Eje 179
Ejet 179
Eksingge-Janggin 175
Elhe 180
Elmin 172
Emteli 179
Ergi 180
Ertu 180
Ese 180
Esu-Lele-Baksi 174

Fe-Manju 173
Fenehe 173
Fio 172
Fiyalangga 178
Fiyanggô 178
Fodo 179
Fodoho 173
Folho 174
Fujuri 179
Fulha 179
Fusen 180
Fusere 180
Fusi 180
Futa 180

Gahaca-Luwan 174
Gahacan-Dudu 178
Galju-Fiyanggô 175
Gargan-Tumetu 175
Gayangga-Tumetu 177
Gege 179
Gerci 179
Gintaisi 176
Giru 179
Giyajan 179
Giyamka-Šojuku 177
Giyamuhô 172
Gohon 180
Gonggori 179
Gorgi 180
Gorgiya 181
Goro 179, 180
Gônaka-kuren 173
Gôwalca 173
Gôwalgiya 173, 181
Gudui-Juyan 177

Hada 173, 175
Hailasu 179
Han 181
Hancuha 180
Hanja 180
Hargi 180
Hasara 180
Hasḫô 180
Hengkile 180
Hersu 179
Hesihe 173
Hesitei 180
Heśeri 175, 179
Hetu-ala 172
Hibsu 180
Hife-Baksi 175
Hingkan 173
Hoifa 173, 176, 177
Hoiho 173, 179
Hoise 178
Honggoco 180
Honggon 180
Hôgiya 181
Hôlun 175
Hômiyarakô-Fl. 176
Hôngni 177
Hôrgan 177
Hôrgiya 181
Hôrha 172
Hôrhan 180
Hôrki 178
Hôru 180
Hôsi 180
Hôsimbulu 175
Hôsimu-Bayan 175
Hôsun 180
Hun-Fl. 173
Huncun 173
Hunehe-aiman 173
Hutu 179
Huye 173

Ibe 180
Ice-Manju 173
Ihan-alin 177, 178
Ikderi 177
Ilaci 180
Ilari 177
Ilmu 179
Indahôn - takôrara-golo 173
Indaki-Ilaci 174
Ioihuru 179
Ira 179
Isu 180

Jahala 179
Jaifiyan 173
Jakdan-Bayan 178
Jakômu 172
Jakôta 173
Jala 180
Jan 172
Jancuhôn 180
Jang 173, 175, 177
Jangci 180
Janggin 179
Janggiya 173, 178
Janggô 178
Jangguri 175
Jangturi 179
Jaru 177
Jecen 173
Jecen-i-aiman 173
Jerde 179
Jeri 180
Jiha-dogon 174
Jilara 180
Jili 180
Jiramin 180
Jojin 180
Jokgiya 181
Joogiya 172, 181, 182
Joośamba 174
Juca 174
Juge 180
Julgen 180
Jursu 180
Juru 179
Juśeri 173
Juwanta 180

Kailung 179
Kaiyan 179
Kanggiri 180
Kanggôru 177
Kangsiri 179
Kara 179, 180
Karcin 179
Kargiya 181
Keike 180
Keiredei 179
Keodai 180
Keoken 179

Keoken-Fiyanggô 175
Kesina-Dudu 177
Kinggeri 179
Kirsa-Fl. 175
Kiyangkiyan 180
Kiyara 180
Konggoro 179
Korcin 173
Koyo 175
Kôrka 173, 175
Kôwala 173
Kôyala 174
Kubut 179
Kundule 180

Laha-Dudu 178
Langju 175
Layan 180
Li Tsch'eng-liang 176
Liocen 178
Liosi 175
Loca 179
Lolo-Mergen 174

Maca 175, 180
Mangkani 174
Manju 171, 172, 173
Mantai 177
Mardun 173
Mardun-janggiya 178
Meile 179
Meiren 179
Mekele 180
Meljere 180
Menggebulu 177
Mere 179
Merhe 180
Mokto 180
Monggo 179
Monggolji 179
Monggoro 180
Moyoro 180
Moodan-gaśan 178
Mooi 179
Muca 179
Mudaci 180
Mudu-Bayan 178
Muhôlu-Dudu 175
Muka 175
Muki-wehe-angba 178
Muktu 179
Mulu 179
Munggatu 175
Murca 180
Muren 173
Muya 180

Nacibulu 176
Nalingga-Naikôwan 178
Namdulu 173
Nara 175
Narimbulu 176
Naya 179
Nere 180
Neyen 173
Nikan 174
Nikan-Wailan 173
Nimaca 173, 177, 179
Nimaha 179
Ningguta 173, 179, 180
Niohe 179
Niohuru 174
Niowanggiyan 180
Niśa 180
Niyahaci 174
Niyatu 178
Noro 173, 180
Nurgan 179
Nurhaci 173

Odoli 172
Ojo 180
Ojoro 180
Olhon 173
Omoho-soro 173
Omoho-suru 178
Onggolo 173
Otung 179

Saca 180
Sahalca 172, 179
Sahaliyan-i aiman 173
Sahaliyan-ula 177
Sakda 172, 180
Saldu-Baturu 174
Samhatu 174
Samsikô 178
Sangguwan-Jacin 174
Sara 180
Sargô 172
Sektu 180
Selenggi 179
Selgiye 180
Sibe 173, 177
Sifa 180
Silhi-angga 174
Simere 180
Singgen-Dargan 175
Singgôlii 177, 178
Sirin 180
Sirahin 173
Sirin-Gioro 171
Sirke-Minggatu 175
Soca 180
Sohoji-Bayan 174
Solgo 174
Sorokiya 179
Suduri 180
Suifun 173
Suiha 177
Suitun 177
Suksuhu-aiman 172
Sulara 180
Sulda 174
Surgiya 181
Suwan 172, 174

Śadara 180
Śanggiyan-birgan 175
Śanggiyan-Dorhoci 176, 177
Śelen-gaśan 178
Śeyen 180
Śose-Baksi 175
Śumuru 175
Śuru 180
Śuśu 179
Śuśu-Gioro 178

Taicu 176
Tairan 177
Tara 179
Tatan 180
Tatara 172, 180
Tehene 175
Tohin 180
Tohoro 180
Tolgiya 181
Tolingga 175
Tomoho 173
Tuktan 180
Tuleri 180
Tumen 180
Tumet 175
Tun-Tumetu 175
Tunggiya 175, 181
Tungsere 180
Turgiya 181
Turun 173
Turusi 178
Ucara 180
Ukuri 179
Ula 173, 176, 180
Ula-usu 173
Ulan 180
Uluri 180
Unca 180
Uncehen 179
Undengge 180
Undu 180
Uniye 179
Untun 180
Unu 180
Urgan 180
Urgucen 179
Uru 180
Usi 179
Usin 180
Usu 180
Usuri 173, 179
Utung 180
Uyu 179

Walgiya 181
Wan 177
Wang-Jalanda 174
Wang-Śaru 174
Wangginu 178
Wanggiya 172, 181
Wangji-Wailan 177
Wanyen 173
Wargi 180
Warka 172, 173
Warkasi-lorgin 178
Wecehe 180
Weceku 179
Wecere 180
Wehe 180
Weji-aiman 172

Yalu 173
Yan-Tumetu 175
Yangginu 176
Yaran 173
Yarhô 172
Yehe 173, 175, 179, 180
Yehere 180
Yelu 179
Yenden 172
Yoca 180

Z'oo 181

Die älteſten chineſiſchen Karten von Zentral- und Weſtaſien.

Von Albert Herrmann.

Durch ſein bahnbrechendes Werk „China and the Roman Orient" hat Friedrich Hirth die Erforſchung der älteren chineſiſchen Quellen über den fernen Weſten zum erſtenmal auf eine ſtreng philologiſche Grundlage geſtellt. Die vollſtändige Herausgabe der betreffenden Texte und ihre tief eindringende und ſpäter noch erweiterte Interpretation bleiben uns ein echtes Vorbild gründlicher ſinologiſcher Forſchung. Erſt auf dieſem Fundament wird es uns möglich, unſere Kenntnis über dieſen Teil der Menſchheitsgeſchichte weiter auszubauen. Am nächſten liegt es wohl, Hirths Werk nach der geographiſchen Seite hin zu ergänzen. Denn noch öfters, als man es von dem ſonſt ſo konſervativ geſinnten Chineſen annehmen ſollte, kommen in ſeinen überlieferten Texten ſelbſtändige geographiſche Anſchauungen zum Wort, welche auf beſonderen Karten ihren Ausdruck gefunden haben müſſen. Gelingt es uns, nur die älteſten dieſer verlorenen Karten von Zentral- und Weſtaſien in ihren Grundzügen wiederherzuſtellen[1], dann iſt auch für die philologiſche und hiſtoriſche Forſchung manches Neue gewonnen. Dunkle chineſiſche Textſtellen können geklärt, unſichere Identifikationen, wie die des fernen Landes Fu(t)-lin[2], können feſtgeſtellt oder berichtigt werden; überhaupt beleuchten uns ſolche Karten in der anſchaulichſten Weiſe den jeweiligen Stand der mannigfachen Kulturbeziehungen[3].

---

[1] Die beigefügten Karten erſcheinen hier zum erſtenmal mit freundlicher Erlaubnis des Herrn Dr. Sven Hedin, für deſſen monumentales Werk „Southern Tibet, Discoveries in former times compared with my own Researches in 1906—1908" (Vol. VIII, Stockholm 1920) ſie urſprünglich beſtimmt ſind. Ich werde ſie dort zugleich im Rahmen einer Art Geſchichte der chineſiſchen Kartographie beſprechen, und zwar in Verbindung mit zahlreichen anderen Karten aus dem 12.—19. Jahrhundert, die vorwiegend Zentralaſien darſtellen.

[2] Die eingeklammerten Konſonanten bezeichnen die heute im Nordchineſiſchen verſchwundenen Auslaute.

[3] Abkürzungen: BEFEO = Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Hirth, ChRO = China and the Roman Orient, Leipzig u. München 1885.

Hirth, Über die chineſ. Quellen = Über die chineſiſchen Quellen zur Kenntnis Zentralaſiens uſw. Wiener Ztſchr. f. d. Kunde des Morgenlandes. X, 1896, S. 225 ff.

Hirth, Wolga-Hunnen = Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu; S.-Ber. d. Münch. Akad. Philoſ.-philol. u. hiſtor. Kl. 1899, Nr. 2.

Hirth, Syr.-chin. Bez. = Syriſch-chineſiſche Beziehungen im Anfang unſerer Zeitrechnung; Oberhummer und Zimmerer, Durch Syrien und Kleinaſien, Berlin 1899, S. 436 ff.

Marquart u. de Groot, Zābul = Das Reich Zābul und der Gott Zūn vom 6.—9. Jahrhdt., Feſtſchrift für Sachau, S. 248 ff.

Seidenſtraßen = Herrmann, Die alten Seidenſtraßen zwiſchen China und Syrien, Sieglins Quellen und Forſchungen zur alten Geſchichte und Geographie, Heft 21.

1. Karten aus der Zeit der Han-Dynastie.

Als Čang K'ien, 張騫, im Jahre 138 v. Chr. seine berühmte Expedition nach dem Westen antrat, die erste, welche zur Erschließung von weiten Räumen Zentral- und Westasiens führte, gab es in China bereits Karten verschiedener Art, welche die Provinzen und vielleicht sogar das ganze Reich darstellten, um dem Offizier oder Beamten als Ratgeber zu dienen[1]. Daneben müssen sich aber aus einer ältern Periode mehr oder minder phantastische Karten erhalten haben, auf denen die Erde nach der altherkömmlichen Weise als Quadrat, allseitig von Meer umgeben, dargestellt war[2]. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch Čang K'iens Reisebericht zu betrachten[3]. Er selbst muß von seiner Expedition mit der Ansicht zurückgekehrt sein, daß er den nordwestlichen Teil der quadratischen Erdscheibe in seinen Hauptumrissen erforscht habe. Als er nämlich bei den K'ang-kü am Jaxartes hörte[4], daß nördlich von ihnen bei den An-ts'ai (Aorsen) ein großer See sei — wir erkennen ihn als den Aralsee wieder —, da glaubte er, dieser sei ein Teil des Meeres, das die Nordseite der Erde begrenzt; und als er weiter hörte, ganz im fernen Westen dehne sich hinter dem Lande T'iao-čï[5] ein Meer aus — es ist offenbar der Persische Golf —, da war ihm klar, daß dies das große Meer an der Westseite der Erde sei. Wenn wir dann der Beschreibung der von ihm erforschten Länder nachgehen, so muß auffallen, wie leicht es ihm wird, sie in ihrer Lage zueinander und teilweise auch zu China in Beziehung zu setzen, obgleich sie zuweilen durch weite Räume voneinander getrennt sind. Ebenso auffällig ist, wie schematisch er die Flüsse alle von einem Punkt, nämlich von Yü-t'ien (Chotan) ausgehen läßt, indem er die einen westlich ins Westmeer, die andern östlich in einen Salzsumpf (Lop-nor) führt, während er südlich davon die Quelle des Huang-ho annimmt. Ganz besonders bedeutungsvoll aber ist, wie sein Kaiser Wu-ti bei einem Vergleich mit einer der alten Karten zu dem Schluß kommt, daß jenes Quellgebirge bei Yü-t'ien der K'un-lun seiner Vorfahren sein müsse, wie er sich ferner von Čang K'ien erklären läßt, daß das reiche Wunderland Ta-hia (Baktrien) nicht nur auf dem gefährlichen Wege, den der Reisende selbst benutzt hat, erreichbar sei, sondern auch auf einem unbekannten südlichen Wege durch das Land Šen-tu (Indien). Alle diese auffälligen Tatsachen lassen darauf schließen, daß Čang K'ien seinen Reisebericht durch eine Art Karte erläutert hat, auf welcher die verschiedenen Örtlichkeiten geographisch gruppiert und im äußersten Norden und Westen durch das Meer abgeschlossen

[1] Vgl. CHAVANNES, Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise, BEFEO 1903, S. 239.

[2] Vgl. Erkes, Das Weltbild des Huai-nan-tse, Ostasiat. Ztschr., Jahrg. V., S. 27; die Bemerkungen des Herausgebers über die vier Meere sind bis auf das Ostmeer gänzlich verfehlt.

[3] Vgl. das Ši-ki des Sze-ma Ts'ien, Kap. 123.

[4] Die Übersetzung von Hirth (Wolga-Hunnen, S. 249) ist hier nicht ganz sinngemäß. Nach de Groot muß es heißen: „Die An-ts'ai wohnen an einem großen See, da gibt es keine Bergabhänge; das ist vielleicht das Nordmeer; so nennt man es."

[5] In meinen „Seidenstraßen" I, S. 16 habe ich Hirths Gleichsetzung von T'iao-čï mit Hira am Euphrat beanstandet und werde im Bd. II darlegen, daß T'iao-čï das alte *Taόκη* (bei Bušehr am Persischen Golf) ist.

ſind; es ſollte damit offenbar eine Ergänzung der älteren Erdkarten — wenn uns dieſer Ausdruck erlaubt iſt — geliefert werden.

Von dieſer Karte, vielleicht der älteſten, die es über Zentral- und Weſtaſien gegeben hat, iſt es allerdings recht fraglich, ob ſie den Begriff einer Landkarte wirklich verdient. Die Orientierung nach den Haupthimmelsrichtungen mag ſie wohl gewahrt haben; denn der Chineſe nimmt es in dieſem Punkte von jeher ſehr genau[1]; aber ebenſo ungenau iſt er in der Verwertung von Maßangaben[2]. Es iſt darum ungewiß, ob man damals, wo es in dieſer Beziehung noch ganz an einer methodiſchen Vorbildung fehlte, Entfernungsangaben als Grundlage für eine Karte überhaupt verwandt hat. Gegenüber dem einmal als klaſſiſch anerkannten Text konnte die nur nebenſächlich behandelte Karte keinen Einfluß gewinnen; das iſt wohl der Hauptgrund dafür, daß uns aus der ganzen Zeit bis zum 12. Jahrhundert keine einzige Karte überliefert iſt; hinzu kommt noch, daß ſolche amtlichen Dokumente mit ſo vielen anderen bald in den Geheimarchiven des kaiſerlichen Hofes verſchwanden.

Als etwa hundert Jahre nach Čang K'iens Reiſe die von ihm erſchloſſenen Gebiete durch chineſiſche Topographen bis ins einzelne durchforſcht wurden[3], da muß ſich erſt recht die Gelegenheit geboten haben, nach dem hieraus entſtandenen Si-yü-čuan, wie es uns im Ts'ien Han-šu, Kap. 96, erhalten iſt, eine Geſamtkarte oder Einzelkarten herzuſtellen, welche die zahlreichen fremden Staaten innerhalb und außerhalb der Verwaltungszone mit ihren gegenſeitigen Entfernungen zur Anſchauung brachten. Es wäre unlogiſch, wenn wir die Exiſtenz ſolcher Karten leugnen wollten. Unter ihnen muß beſonders diejenige Karte amtlichen Charakter gehabt haben, welche dem Generalprotektor des Weſtgebiets in ſeiner Verwaltung und ſeinen diplomatiſchen Beziehungen zum Auslande als Führer diente.

Es iſt daher wohl nicht zu gewagt, wenn wir behaupten, daß damals ein Han-Si-yü-t'u, 漢西域圖, eine Karte des Weſtgebietes zur Zeit der Han-Dynaſtie, exiſtiert hat. In ihren Grundzügen müßte dieſe Karte derjenigen von Čang K'ien gefolgt ſein; denn nach dem überlieferten Text blieben neben den Hiung-nu[4] die An-tſ'ai (Aorſen) das äußerſte Volk am Nordmeer, andrerſeits am Weſtmeer das Land T'iao-čï (*Ταόκη*, Buſehr?).

Als dann unter der ſpäteren Han-Dynaſtie die Küſtengegenden Indiens und vor allem die römiſche Provinz Syrien in den Geſichtskreis des Chineſen traten, dürfte man ſich, wie der Text ahnen läßt, damit begnügt haben, T'ien-čˇu (Indien) ſüdlich von T'iao-čï an das Weſtmeer zu ſetzen; dagegen ſcheint man ſich Ta Tſ'in, das

[1] Wie die meiſten überlieferten chineſiſchen Karten dürfte auch die des Čang K'ien nach Norden orientiert ſein.

[2] Über den ſchwankenden Wert der Wegemeile, des Li, ſiehe meine „Seidenſtraßen" I S. 37 ff.

[3] Ebd., S. 34 ff.

[4] Vgl. Ts'ien Han-šu Kap. 54, wonach der Feldherr Li Kuang auf einem Zuge gegen die Hiung-nu bis zum Nordmeer vorgedrungen ſein ſoll, das Erkes a. a. O. S. 1, Anm. 1, ohne jede Begründung zum Baikal-See gemacht hat.

von Hirth einwandfrei als Syrien nachgewiesen ist, als eine besondere Insel oder Halbinsel vorgestellt zu haben, indem man das an Syrien grenzende Mittelländische Meer, den Persischen Golf und den Indischen Ozean zu einem und demselben Westmeere vereinigte. Wie sehr sich hier der Annalist durch das traditionelle Kartenbild hat beherrschen lassen, beweist besonders eine Stelle im chinesischen Text, die bisher noch keine richtige Erklärung gefunden hat. Am Schluß des Itinerars von An-si(k) (Parthien) nach Ta Ts'in (Syrien) heißt es: „In diesem Lande (Ta Ts'in) gibt es viele Kostbarkeiten und seltene Dinge vom Westen des Meeres." Da dieses letztere „Meer" im Zusammenhang mit dem Itinerar nur als das an Syrien grenzende Mittelländische Meer zu verstehen ist, so kann das Land der „Kostbarkeiten und seltenen Dinge" nur Griechenland oder noch eher Italien sein. Aber der chinesische Annalist wollte nicht an die Existenz eines ferneren Landes jenseits seines Westmeeres glauben, und darum fährt er gleich fort: „Das Land Ta Ts'in heißt auch Li-kien und wird, weil es im Westen vom Meere liegt, das Land im Westen vom Meere genannt." Er verlegt also diesen letzten Namensbegriff zurück nach Ta Ts'in und macht dasselbe offenbar zu einer Insel oder Halbinsel, die fast überall von Meer umgeben ist. Hier schimmert wohl am deutlichsten das ältere Kartenbild durch, von dem sich der Annalist nicht hat trennen können[1].

Was den sonstigen Inhalt des Han-Si-yü-t'u betrifft, so besaß man in den damals so zahlreich vorhandenen, das gesamte Westgebiet durchziehenden Itinerarien das beste Material, um darauf die ganze Karte mit ihrer Fülle von Namen aufzubauen. Ob das seinerzeit geschehen ist, erscheint aus den obigen Gründen recht zweifelhaft. Dafür sollte es einem griechischen Kartographen vorbehalten bleiben, nach einer Auswahl desselben Materials die erste wissenschaftliche Karte von Zentralasien herzustellen. Es ist Marinus von Tyrus, für dessen Spezialkarten vom Sakenlande, von Skythien jenseits des Imaus und Serica zu allererst ein Auszug aus derselben chinesischen Beschreibung maßgebend gewesen ist, aus der auch das Han-Si-yü-t'u entstanden sein muß[2]. Aber, wie die Überlieferung durch Ptolemäus beweist, ist durch ein paar Mißverständnisse die griechische Darstellung so entstellt worden, daß die chinesische wenigstens für die durchforschten Gebiete Zentralasiens immer noch wahrheitsgetreuer gewesen sein kann.

[1] Hirth, Syr. chin. Bez., S. 440, A. 4, bemüht sich vergeblich um eine einwandfreie Erklärung von Hai-si, 海西, da er das von den Chinesen falsch konstruierte Meer in der Wirklichkeit sucht, nämlich im Persischen Golf mit seiner nördlichen Erweiterung. Aus demselben Grunde sind ihm auch die geographischen Begriffe Hai-tung, 海東, „Osten vom Meere", Hai-pei, 海北, „Norden vom Meere", unklar geblieben, welche das Wei-lio bei Ta Ts'in ansetzt (ChRO, P 44, 69, P 13, 50), ebenso die dortige Angabe (P 62 bis 64), daß von Lü-fên eine fliegende Brücke über das Meer westlich nach Ta Ts'in führe (im Hou Han-šu, E 40, verbindet die fliegende Brücke Ta Ts'in mit Hai-pei). Setzen wir dagegen eine Karte des chinesischen Annalisten voraus, auf der Ta Ts'in im Osten und Norden — ein Hai-nan „Süden vom Meer" wird nicht erwähnt — etwa als Halbinsel von dem übrigen Festlande getrennt erscheint, so sind uns die obigen Begriffe ohne weiteres verständlich.

[2] Vgl. meine „Seidenstraßen von China nach dem Römischen Reich", Mitt. d. Geogr. Gesellsch. Wien 1915.

2. Das Wei-Si-yü-t'u.

Während es unter der Han-Dynaſtie (206 v. bis 220 n. Chr.) anſcheinend noch an methodiſch angelegten Karten über China und das Weſtgebiet fehlte, trat ſchon unter der Tſin-Dynaſtie eine größere kartographiſche Leiſtung hervor; im Jahre 267 erſchien nämlich die erſte kritiſche Karte von China in 18 Blättern. Der Verfaſſer, der Miniſter P'ei Siu, 裴秀, wird von Chavannes mit Recht als der Vater der wiſſenſchaftlichen Kartographie der Chineſen bezeichnet[1]; denn ſeine in der Reichskarte angewandten Grundſätze lauten dahin, daß eine jede Karte einer geradlinigen Einteilung (d. h. einer Quadrierung nach Li-Abſtänden) und einer genauen Orientierung unterworfen ſein müſſe, und daß die wahren Diſtanzen nicht direkt aus den vorhandenen Entfernungsangaben, ſondern nur unter ſteter Berückſichtigung der Krümmungen der Wege und des jeweiligen Geländes gewonnen werden könnten.

Man könnte annehmen, daß ſolche Grundſätze bald auch auf die Darſtellung des Weſtgebiets Anwendung fanden. Jedoch weiß die ſonſt ſo reichhaltige chineſiſche Überlieferung über derartige Karten vorläufig nichts zu berichten. Nur zwiſchen den Zeilen des Pei-ši, d. h., der Geſchichte der Nördlichen Dynaſtien, die den Zeitraum von 386 bis 618 n. Chr. behandelt, iſt eine alte Karte erkennbar. Was aber für ihre literariſche Stellung beſonders charakteriſtiſch iſt, das iſt die Tatſache, daß ſie nicht etwa wie das Pei-ši ſelbſt der Mitte des 7. Jahrhunderts angehört, ſondern ſchon zuſammen mit der älteſten im Kapitel über das Weſtgebiet enthaltenen Quelle entſtanden ſein muß. Dieſe Quelle gehört der Mitte des Zeitraums T'ai-yen, d. h. dem Jahre 437 an, und reicht im ſpeziellen Teil des Pei-ši, der die einzelnen Reiche beſchreibt, von Šan-šan (am Lop-nor) bis Ta Tſ'in (Syrien)[2]. Wenn wir dann den voraufgehenden allgemeinen Teil verfolgen, ſo ſehen wir, daß aus derſelben Zeit folgende merkwürdige Stelle herrührt[3]: „Seit Wu aus dem Hauſe der Han (140—87 v. Chr.) waren es (im Weſtgebiet) über 50 Reiche, die darauf ihren Tribut brachten. Bis zur Mitte der

[1] BEFEO 1903, S. 241.

[2] Im Si-yü-čuan des Pei-ši (Kap. 97) läßt ſich der ſpezielle Teil in folgende Urquellen auflöſen: 1. Von Šan-šan bis Ta Tſ'in v. J. 437, jedoch mit Ausnahme einiger ſpäteren Zutaten, die zugleich das Sui-šu bringt; 2. Von A-kou-k'iang bis Pa(k)-tou, um 450; 3. von Yé(p)-ta(t) (Hephthaliten) bis Kan-t'o (Gandhāra), 519-20 n. Chr., vgl. BEFEO 1903, S. 380 f; 4. von K'ang (Samarkand) bis Tſ'ao (Zābuliſtan), nach P'ei Kü, 605—606 n. Chr.; näheres ſiehe unten. Von dieſen vier Urquellen müſſen die beiden erſten bereits am Ende der Wei-Dynaſtie zu einem Kap. vereinigt geweſen ſein, da nur ſie für die einzelnen Reiche ihre Entfernung bis Tai (Ta-t'ung-fu), der Reſidenz der Wei-Dynaſtie, angeben. Aus dieſen Entfernungszahlen die urſprünglichen von Ort zu Ort herzuſtellen, iſt eine faſt unmögliche Aufgabe, da in gewiſſen Fällen anſcheinend überhaupt keine urſprünglichen Diſtanzangaben vorliegen, in anderen Fällen die Zahlen ungenau addiert ſind.

[3] 自漢武時五十餘國後稍相并至太延中爲十六國分其地爲四域.
自葱嶺以東流沙以西爲一域
葱嶺以西海曲以東爲一域
者舌以南月氏以北爲一域
兩海之間水澤以南爲一域

T'ai-yen-Periode (437 n. Chr.) bildeten ſich 16 (neue) Reiche[1]. Ihr (geſamtes) Gebiet zerfällt in vier Regionen: Vom Tſ'ung-ling nach Oſten und vom liu-ša (Fliegenden Sand, Lop-Wüſte) nach Weſten — das iſt die erſte Region; vom Tſ'ung-ling nach Weſten und vom Meerbuſen nach Oſten — das iſt die zweite Region; von Čē-še(k) (Čāč, Tāškend) nach Süden und von den Yüé-čī nach Norden — das iſt die dritte Region; das Land zwiſchen den beiden Meeren und die Gewäſſer und Sümpfe im Süden — das iſt die vierte Region."

Da dieſe ſchematiſche Einteilung auf politiſche Grenzen gar keine Rückſicht nimmt, ſo iſt es klar, daß ſie nicht auf praktiſchen Beobachtungen, ſondern auf Kombinationen beruht; und dieſe wiederum können nur mit Hilfe einer Karte verſtanden werden, die der Chroniſt um das Jahr 440 als beſondere Beigabe des Textes konſtruiert haben muß. Mit den unvollſtändigen Entfernungsangaben hat der Zeichner wohl kaum etwas anfangen können; er wird ſich in der Anſetzung der einzelnen Namen eher mit einer ungefähren Lagebeſtimmung begnügt und darum auch die vier Regionen des Weſtgebietes möglichſt ſchematiſch als gleichgroße Rechtecke eingetragen haben (näheres in der beigefügten Karte).

Ein näheres Eingehen auf die einzelnen Regionen beſtätigt unſere Anſichten über die Beſchaffenheit dieſer verſchollenen Karte. Es iſt zunächſt kein Zufall, daß die erſte Region, welche ſich vom Tſ'ung-ling (Pamir) bis zum Fliegenden Sand an der Nordweſtgrenze Chinas ausdehnen ſoll, ausnahmslos die erſten 18 Reiche[2]) des Pei-ši-Textes umfaßt, zumal dort über die beiden zuletzt genannten Reiche Wu-ſun und Su-lo(k) ausdrücklich ihre Lage weſtlich zum Tſ'ung-ling hervorgehoben wird. Die meiſten Namen ſind lediglich Wiederholungen aus den Annalen der Han-Dynaſtie, die anderen gelten als Neubildungen von alten Namen desſelben Annalenwerks; jedoch trifft dies, wie ein Vergleich der Poſitionen ergibt, für P'u-šan ſtatt P'i-šan und für K'üan-yü-mo ſtatt Wu-č'a kaum zu. Unter den Gebirgen iſt der T'ien-šan, der hier nur die Bogdo-ola-Gruppe zu bezeichnen ſcheint, von den Han-Annalen her bekannt, während jetzt zum erſtenmal der Tung-li-šan (Eisgebirge) wohl für die vergletſcherten Ketten des K'un-lun ſüdlich von Chotan auftritt. Ob außerdem das Nord- und das Südgebirge (T'ien-šan und K'un-lun) aus den Han-Annalen übernommen ſind, iſt ungewiß. Aber der Tarim, der als angeblicher Oberlauf des Huang-ho im Pei-ši-Text zum erſtenmal dieſen vollen Namen an Stelle der kurzen Bezeichnung Ho führt, wird auf der Karte kaum gefehlt haben. Im großen und ganzen ſehen wir alſo in der erſten Region des Weſtgebiets die bekannten Teile Zentralaſiens und zwar vor allem Oſtturkiſtans dargeſtellt.

Die zweite Region, die im Oſten durch den Tſ'ung-ling, im Weſten durch einen Meerbuſen begrenzt ſein ſoll, ſcheint ſich nur an die Nordhälfte der erſten Region anzu-

[1] Die Zahl ſtimmt vollkommen, wenn wir aus unſerer Urquelle diejenigen Ländernamen herausgreifen, welche zu Namen aus der Han-Zeit in keine Beziehung geſetzt werden.

[2] Mit Einſchluß der nebenbei erwähnten Namen Juan-juan, Wei-li und Wen-ſu.

ſchließen, um ſich dafür um ſo weiter nach Weſten auszudehnen. Im Pei-ši-Text umfaßt es die weiteren 18 Reiche; dazu kommen aber noch die hinter den Reichen der dritten Region angeführten Länder An-ſi(k) und T'iao-čï, da An-ſi(k) ausdrücklich weſtlich vom Tſ'ung-ling, T'iao-čï noch weiter weſtlich an den erwähnten Meerbuſen geſetzt wird. Beide Reiche kennt unſer Chroniſt anſcheinend nur aus den Han-Annalen, andere glaubt er hier unter anderen Namen wiederzufinden; unter dieſen gehören die Su(k)-ta(k), die Nachkommen der An-tſ'ai (Aorſen)[1], eigentlich in den äußerſten Norden, ſelbſt über das neue Volk der Yüë-pan hinaus; aber da ihr Nachbarland, das alte K'ang-kü, das ſpätere Čê-še(k) (Tāškent), zu weit nach Süden in die dritte Region geſchoben iſt, darum werden zugleich wohl auch die Su(k)-ta(k) auf der Karte nach Süden gewandert ſein. Hierbei iſt für die Auffaſſung unſeres Chroniſten ſehr bezeichnend, daß er den aus der Han-Zeit bekannten „großen See", an dem die An-tſ'ai = Su(k)-ta(k) wohnen ſollen, jetzt nicht mehr wie ſeine Vorgänger zu dem alten Nordmeer erweitern kann.

Zahlreiche Ortsnamen nennen uns die wichtigſten Städte Sogdianas[2], der Name Po-čï führt uns nach Balch, Hu-ſzĕ-mi nach Chwārizm, Po-ſze mit Su-li nach Perſien mit Seleucia. Im weſentlichen ſtellt uns alſo die zweite Region Weſtturkiſtan und Perſien dar.

Für die dritte Region, die ſich im Oſten offenbar an die Südhälfte der erſten, im Norden an die zweite Region anſchließt, vermag der Chroniſt keine natürlichen Grenzen anzugeben; darum beſtimmt er ihre Ausdehnung durch die Reiche im äußerſten Norden und Süden, nämlich durch Čê-še(k) und die Ta Yüé-čï. Im Text ſtellt er ſie zuſammen mit den fünf Yabghu-Provinzen der Yüé-čï, indem er ſie mit den in den Han-Annalen aufgezählten fünf Yabghu-Provinzen einzeln identifiziert. Ob er dabei jedesmal das Richtige trifft, iſt zweifelhaft, wenn man in Betracht zieht, daß vier Jahrhunderte dazwiſchen liegen, wo ſich manches geändert haben kann[3]. Die ganz verfehlte Verſetzung von Čê-še(k), perſ. Čāč, dem heutigen Tāškent, ſüdwärts in die Nähe der Yüé-čï mag ihre Erklärung darin finden, daß es wegen des Namensanklanges vielleicht mit K'iĕ-še(k)-lo(k) zuſammengeworfen iſt, das nach einer anderen Quelle über das Weſtgebiet gerade in der Gegend von K'iĕ-pei = Wachān angenommen ſein muß[4]. Dasſelbe Schickſal wie Čê-še(k) dürfte darum auch das ſüdöſtlich benachbarte

[1] Vgl. Hirth, Wolga-Hunnen, S. 248—52. Desgl. Journ. of the American Oriental. Soc. XXX Seite 43.

[2] Manche Identifikationen bereits bei Marquart und de Groot, Zabul, S. 5 ff.

[3] Darum haben die Identifikationen, die Marquart Eransahr, S. 242 ff., von den Yabghu-Provinzen angibt, keine unbedingte Beweiskraft. Einwandfrei ſind die Gleichſetzungen von K'iĕ-pei mit Ho-mi(t) des Tſ'ien Han-šu, von Tſa(t)-ſie(t)-mo(k)-ſun mit Šuang-mi; jenes iſt das heutige Wachān, dieſes aber nicht, wie Marquart glaubte, Čitral, ſondern Maſtuj ſüdlich von Wachān; weiteres bei Sven Hedin a. a. O., Vol. VIII.

[4] Vergleiche 者舌 mit 伽舍羅, das nach dem Ši-ĕl-Ši-yü-ki, einem vor 500 n. Chr. verfaßten Werk eines buddhiſtiſchen Gelehrten (vgl. Šui-king-čü Kap. II S. 3 b) weſtlich von Wu-lui in den Tſ'ung-ling geſetzt wird.

P'o-lo(t)-na (Ferghāna?) betroffen haben. Von dieſen beiden Reichen abgeſehen, tritt uns in der dritten Region das Land der Yüé-čï vom Pamir bis Balch, vom Oxuslauf bis Kābul entgegen.

Nach allen dieſen Erörterungen brauchen wir nur noch das weſtlichſte Reich auf der alten Karte feſtzulegen, nämlich Ta Tſ'in (Syrien) mit ſeiner Hauptſtadt An-tu (Antiochia). Die Beſchreibung dieſes Landes gibt uns die beſte Antwort, wie wir die bisher rätſelhafte Angabe, die vierte Region würde durch das Land zwiſchen den beiden Meeren, ſowie durch Gewäſſer und Sümpfe im Süden gebildet, aufzufaſſen haben. Wir laſſen zunächſt die Textſtelle wörtlich folgen, da wir ſie weſentlich anders auslegen müſſen, als es ſeinerzeit Hirth getan hat (Weï-šu, Kap. 102 = Peï-šï, Kap.97): „Das Land Ta Tſ'in (Syrien) wird auch Li-kan genannt. Seine Hauptſtadt iſt die Stadt An-tu (Antiochia). Man fährt weſtlich von T'iao-čï (Taókē, Bušehr) 10000 Li über einen Meerbuſen[1]. Bis Tai (Ta-t'ung-fu) ſind es 39 400 li[2]. Dieſe Meeresſeite tritt ebenſo wie das P'o-hai[3] (Golf von Petſchili) heraus; und daß man im Oſten (bei Schantung) und im Weſten (bei Ta Tſ'in) zu je einem P'o-hai hinaufſchaut, iſt eine ganz natürliche Anordnung. Das Gebiet (von Ta Tſ'in) umfaßt 6000 li und liegt zwiſchen den beiden Meeren (d. h. dem offenen Meer und dem Meerbuſen, ebenſo wie Schantung)“..

Hier beſitzen wir wohl das beſte Zeugnis dafür, daß der Text eng mit einer Karte verbunden geweſen iſt. Unſer Chroniſt vom Jahre 437 kennt von einer Karte Chinas her die merkwürdige Einbuchtung des Oſtmeeres unter dem Namen P'o-hai und die dadurch gebildete Halbinſel Schantung; in der entſprechenden Weiſe zeichnet er als weſtliche Begrenzung ſeines Weſtgebiets ein Meer und einen Hai-k'ü, d. h. einen Meerbuſen ein und auf der Halbinſel zwiſchen ihnen das ferne Wunderland Ta Tſ'in, was übrigens auch wieder an die Auffaſſung des Hou Han-šu erinnert. Hinter dieſer eigenartigen Darſtellung werden wohl dunkle Vorſtellungen vom Perſiſchen Golf und der Halbinſel Arabien verborgen ſein; aber demgegenüber muß betont werden, daß er jene Form der Darſtellung nur aus Kombinationen mit Hilfe einer Kartenkonſtruktion gewonnen haben kann.

Während wir uns im Norden von Ta Tſ'in den Anfang der Meeresbucht zu denken haben, ſoll der Süden von Flüſſen und Sümpfen erfüllt ſein. Dieſe Auffaſſung iſt aus der Beſchreibung von Ta Tſ'in nicht zu erklären; ſie iſt wohl reine Kombination zu dem Zweck, daß man jenes ſeltſame Wunderland nur vom Meerbuſen aus, aber nicht auf einem ſüdlichen Landwege erreichen könne.

[1] Hirth, Ch. R. O. S. 48 faßt hai k'ü: 海曲 als geſonderte Begriffe „Meer“ und „Krümmung“ auf und überſetzt deshalb: From T'iao-chih west you go by sea, making a bent, 10 000 li. Das ergibt keinen klaren Sinn. Die erwähnte, Hirth noch nicht bekannte Angabe vom Tſ'ung-ling im Oſten und dem hai-k'ü im Weſten genügt als Beweis dafür, daß dies ein einziger Namensbegriff „Meereskrümmung“, „Meerbuſen“ iſt.

[2] Die Zahl iſt richtig berechnet, da T'iao-čï mit 29 400 li von Tai angegeben iſt.

[3] Auch hier bleibt Hirth unklar, da er p'o hai, 渤海, als Gattungsnamen (an arm of the sea) und nicht als Eigennamen für den Golf von Petſchili auffaßt.

Während im Zeitalter der Han Ta Tſ'in als das fernſte Land des Weſtens galt, weiß der Verfaſſer des Wei-Si-yü-t'u über noch fernere Gegenden zu berichten. Er erzählt uns, daß es jenſeits des Meeres von Ta Tſ'in, auf dem man ſüdöſtlich nach Süd-China fahren könne, wieder Land gäbe mit Flüſſen und Bergen, bis man endlich in das uralte Mythenland der Si-wang-mu gelange, das als ein Gebirge mit einem aus Nephrit hergeſtellten Tempel gedacht wird.

Trotz mancher Mängel bedeutet das Wei-Si-yü-t'u gegenüber den Karten des Zeitalters der Han einen großen methodiſchen Fortſchritt. Dem Weſtgebiet werden zum erſtenmal feſte Formen gegeben, indem Wüſtengürtel, Gebirgsketten und Meeresküſten als Grenzen für eine weitere Einteilung dienen. Vor allem macht ſich der Verfaſſer frei von der althergebrachten Tradition, die das Weſtgebiet durch das Nordmeer und das Weſtmeer des Erdquadrats abgrenzt. Beide Namen vermeidet er gänzlich; vielmehr hält er ſich nur an die neueſten Berichte, um daraus ein ſelbſtändiges Urteil über das Kartenbild zu gewinnen. Das iſt bereits der Anfang einer wiſſenſchaftlichen Kartographie von Zentral- und Weſtaſien.

3. Das Sui-Si-yü-t'u.

In ſeinem noch heute unerſchöpflichen Aſienwerke lenkt Carl Ritter[1] unſere Aufmerkſamkeit auf eine chineſiſche Landkarte aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts; neben den Karten des Ptolemäus bezeichnet er ſie als die älteſte von Zentralaſien, indem er lebhaft beklagt, daß ein ſo wertvolles kulturgeſchichtliches Dokument mit dem zugehörigen Schriftwerk verloren gegangen ſei. Gemeint iſt das Sui-Si-yü-t'u-ki, 隋西域圖記, „Denkſchrift über das Weſtgebiet während der Sui-Dynaſtie mit Zeichnungen", ein von P'ei Kü, 裴矩, verfaßtes Werk, über das ſeinerzeit C. Frdr. Neumann[2] nach einer Biographie desſelben bis jetzt noch die ausführlichſten Mitteilungen gemacht hat. Seitdem haben F. v. Richthofen[3] und Hirth[4] über den Inhalt des Textes wichtige Betrachtungen angeſtellt. Aber die Frage, wie die Karte des P'ei Kü ausgeſehen haben mag, iſt noch gar nicht berührt worden, obgleich ſie von derſelben großen Bedeutung iſt, wie die Unterſuchung des Textes. Mit Hilfe der chineſiſchen Überlieferung iſt es in der Tat möglich, die alte Karte in allen ihren weſentlichen Teilen zu rekonſtruieren.

Nach ſeiner Biographie[5] war P'ei Kü ein Mann von großen militäriſchen, politiſchen und wiſſenſchaftlichen Fähigkeiten. Gebürtig aus Wên-hi, 聞喜, in Schanſi, zeichnete er ſich ſchon unter den nördlichen Tſ'i (550—77 n. Chr.) aus und trat beſonders unter Yang-kien, dem Begründer der Sui-Dynaſtie (589—605 n. Chr.), als tüchtiger Beamter und Feldherr hervor. Da wurde er von deſſen Nachfolger, dem Kaiſer Yang-ti, in der nordweſtlichen Grenz- und Handelsſtadt Čang-yé(k) zum Handels-

[1] Erdkunde, Bd. VII, S. 560 ff. [2] Aſiatiſche Studien, I, Leipzig 1837, S. 187 ff.
[3] China, Bd. I, S. 529 f. [4] Über die chineſ. Quellen S. 228 f.
[5] Sui-šu, Kap. 67 B. Das T'ang-šu, Kap. 100 und Sžĕ-ma Kuang, Kap. 180 f., bringen über P'ei Kü nichts von originalem Wert.

kommiſſar ernannt. Um die beſondere Gunſt ſeines ruhmſüchtigen Herrn zu gewinnen, befahl er den in ſeiner Statthalterſchaft ankommenden fremden Handelsreiſenden, ihm über die natürlichen und politiſchen Verhältniſſe ihrer Heimat Auskunft zu erteilen; zugleich forſchte er nach ſchriftlichen Berichten über das Ausland, um nach dem geſamten Material eine „Denkſchrift mit Zeichnungen über das Weſtgebiet in drei Kapiteln“ zu verfaſſen und ſie dem Kaiſer vorzulegen (605 bis 606 n. Chr.)

In der Vorrede, die uns aus dem Schriftſtück durch die Biographie noch erhalten iſt, finden ſich ſchon einige Bemerkungen, die für eine Rekonſtruktion der Karte äußerſt wichtig ſind. Die erſte lautet: „Das Si-yü-t'u-ki umfaßt drei Kapitel und bringt zuſammen 44 Königreiche; und außerdem ſtellte ich eine beſondere Landkarte her, wo ich alle weſentlichen Punkte beſtimmte. Der Hin- und Rückweg, den man von Si-č'ing aus (einem Gebirge ſüdlich von Lan-čou) bis zum Süden des Nordmeeres in der Länge und Breite zurücklegt, beträgt ungefähr 20 000 li“[1]. Wir lernen hier alſo eine beſondere Landkarte von Si-yü mit Eintragung aller wichtigen Daten kennen, unter denen bereits der Si-č'ing, ein Gebirge an der Weſtgrenze Chinas, und das Nordmeer hervortreten.

Weitere wichtige Daten werden uns in der Beſchreibung der drei Straßenzüge genannt, die das ganze Gebiet durchqueren: „Von Tun-huang aus (Ša-čou) bis zum Weſtmeer ſind es insgeſamt drei Straßen, die alle große ſtrategiſche Bedeutung haben[2].

1. Die Nordſtraße beginnt in I-wu (Hami), geht am P'u-lui-See (Barköl-See) vorbei, berührt die Stämme der T'ie-lo(t) (Tölös), die Reſidenz des Chagan der T'u(t)-küé (Türken), überquert die nördlich fließenden Gewäſſer und erreicht ſchließlich Fu(t)-lin und von da das Weſtmeer.

2. Die Mittelſtraße führt über Kao-č'ang (Charachočo bei Turfan), Yen-k'i (bei Karašahr), Kui-tzĕ (Kuča), Su-lo(t) (Kašgar), über den Ts'ungling hin nach P'o(t)-han (Ferghāna), Su-tui-ša-na (Sutrušna, Uratepe), K'ang (Samarkand), Ts'ao (Jštē-chan), Ho (Kaj, Kušānī), Groß und Klein An (Buchāra und Charghān, die umgekehrt aufeinander folgen müßten), Mu(t) (Amul) und erreicht ſchließlich Po-ſzĕ (Perſien) und von da das Weſtmeer.

3. Die Südſtraße beginnt in Šan-šan (ſüdlich vom Lop-nor) und führt über Yü-t'ien (Chotan), Tsu-kü-po (Kökyar), Ho(t)-p'an-t'o (*Gharband = Gebirgsriegel, Taškurgan), über den Ts'ung-ling (Pamir) hin noch über Hu-mi(t) (*Hu-mēvan, Wachān), T'u-huo-lo (Tukhāra, hier Tirmidh?), I(p)-ta(t) (Yaftal, Hephthaliten, hier Balch?), Fan-yen (Bāmiyān) und das Reich Ts'ao (*Ghāvul, Zābuliſtan, Ghazni) nach dem nördlichen Po-lo-men (Brahmanen, Nordindien) und von da bis zum Weſtmeer.“

[1] Eine unklare Stelle, da auf der Karte die Zahl 20 000 Li nur einmal die Länge u. Breite bezeichnen kann.

[2] Dieſe Überſetzung der ſeltenen Zeichenverbindung 撫禦 ergibt ſich aus dem P'ei-wen-yün-fu, Abſchnitt 禦, wo nach einem Zitat des T'ang-šu von einer Stadt geſagt wird, ſie beherrſche den Fluß und ſperre die Räuber ab, das nenne man ein 撫禦.

Weiter ſetzt P'ei Kü auseinander, alle dieſe an den Straßen gelegenen Reiche würden auch von Norden nach Süden durch beſondere Straßen verbunden; und da man auf den drei Hauptſtraßen überallhin gelangen könne, ſo ſeien I-wu (Hami), Kao-č'ang (Turfan) und Šan-šan (am Lop-nor) mit Recht als die drei Pforten zum Weſtgebiet zu bezeichnen. Bei ſeinen Vorſchlägen, wie man am leichteſten die Länder erobern könne, macht er die geographiſch wichtige Bemerkung, es ſei leicht, mit Pferden den K'un-lun zu überſchreiten, worunter er hier ſicherlich den Tſ'ung-ling verſteht.

Alle dieſe aus der Vorrede ſtammenden Bemerkungen gewähren uns bereits eine gewiſſe Vorſtellung von der Beſchaffenheit der Karte. Im Oſten wird ſie vom Grenzgebirge Si-č'ing, im Norden und Weſten durch Meer abgeſchloſſen; nur die Ausdehnung nach Süden wird nicht begrenzt[1]. Die für Länge und Breite angegebene Zahl 20 000 li läßt vermuten, daß die Karte etwa in Abſtänden von 1000 li quadriert iſt, wie es ſeinerzeit der gelehrte P'ei Siu von jeder Karte gefordert hat. Am wertvollſten iſt für uns die eingehende Beſchreibung der drei Straßenzüge. Wenn man beachtet, daß P'ei Kü alle drei an einem Weſtmeeer endigen läßt und mit Rückſicht hierauf das nördliche Brahmanenland aus ſeiner öſtlichen Lage zu Tſ'ao (Zābuliſtan) in die weſtliche verſetzt, ſo gewinnt man in ſteigendem Maße den Eindruck, daß die geſamte Beſchreibung direkt aus der Karte abgeleſen iſt.

Von den 44 Reichen, die im Text insgeſamt aufgeführt ſein ſollen, lernen wir durch das Straßenverzeichnis bereits 27 kennen. Iſt es möglich, dieſe nach ihrer gegenſeitigen Lage genauer feſtzulegen? Dieſe Frage läßt ſich mit Hilfe des Sui-Si-yü-čuan 83, d. h. dem Kapitel über das Weſtgebiet während der Sui-Dynaſtie, in überraſchender Weiſe löſen.

Schon F. v. Richthofen und Hirth haben die Anſicht aufgeſtellt, daß ſich die weſentlichſten Angaben des P'ei Kü in dieſem Kapitel der Sui-Annalen erhalten haben. Das wird durch einen Vergleich mit ſeinem Straßenverzeichnis bis zur Gewißheit beſtätigt. Von den 27 Stationsnamen kehren faſt alle im Annalenwerk mit genau denſelben Schriftzeichen wieder, und nur ganz wenige treten hinzu, eben weil ſie abſeits der Straßenzüge liegen. Wenn ſich dabei die Zahl der ſpeziell beſchriebenen Reiche auf 23 beſchränkt, ſo mag dies darin begründet liegen, daß der Verfaſſer der Annalen nur diejenigen Reiche beſonders aufzählen wollte, welche, wie es im Text jedesmal am Schluß heißt, in der Periode Ta-yé (605—17) eine Tributgeſandtſchaft geſchickt hatten. Dieſer ſtereotype Satz erinnert uns an eine Stelle in der Biographie des P'ei Kü, wo es heißt, er habe es bald nach ſeinem Vortrag vor dem Kaiſer durch mehrfache Unterhandlungen und Beſtechungen dahin gebracht, daß 27 Barbarenſtaaten Tributgeſandtſchaften an den Hof ſchickten. Und wenn in einer anderen Quelle, nämlich dem T'ang-šu Kap. 221 A, hinzugefügt wird, es ſei P'ei Kü nicht gelungen, mit

[1] Vielleicht iſt der Si-č'ing zugleich als Südpunkt aufzufaſſen. Doch dann müßten der im Süden erwähnte Frauenſtaat und das Reich Fu aus dem Rahmen der Karte herausfallen.

T'ien-ču (Nordindien) und Fu(t)-lin in Verbindung zu treten[1], ſo ſtimmt damit überein, daß beide Reiche in den Sui-Annalen nirgends beſonders aufgeführt werden.

Für die Rekonſtruktion ſind am wertvollſten die zahlreichen Entfernungsangaben in Li. Sie beziehen ſich auf faſt alle Abſchnitte der Mittel- und Südſtraße, auf ihre Verbindungsſtraßen oder auf abſeits führende Straßen. Dazu kommt, daß für jedes der 23 Reiche ſeine Entfernung bis Kua-čou angegeben iſt, worunter nichts anderes als Tun-huang, der Ausgangspunkt der drei Straßenzüge, zu verſtehen iſt[2]. Dieſe letzteren Entfernungszahlen, die man bisher als überflüſſigen Ballaſt empfand, ſind für uns von unſchätzbarem Werte. Stellen wir nämlich aus den erſteren Entfernungs- und Richtungsangaben das Straßennetz zuſammen, ſo ergibt ſich die höchſt merkwürdige Tatſache, daß die Diſtanzen bis Kua-čou nicht etwa durch Addition der betreffenden Teilſtrecken, ſondern gewiſſermaßen direkt aus der Luftlinie gewonnen ſind[3]; mit anderen Worten — der Annaliſt hat dieſe Diſtanzen aus der Karte des P'ei Kü abgeleſen und in ſeinen Text hineingefügt. Wir können nunmehr dieſelben Angaben heranziehen, wenn wir die durch die anderen Entfernungszahlen gewonnenen Poſitionen kontrollieren oder berichtigen wollen. Dabei zeigt ſich, daß gewiſſe Strecken, z. B. die über den Tſ'ung-ling, wohl mit Rückſicht auf das Gelände etwas gekürzt ſind. Da ſonſt durch die verſchiedenen Entfernungszahlen das geſamte Straßennetz feſtliegt, macht es keine Schwierigkeiten, auch die anderen „weſentlichen Punkte", von denen P'ei Kü in ſeiner Vorrede ſpricht, nämlich die im Sui-šu aufgeführten Gebirge und Flüſſe einzutragen[4]. Auf dieſe Weiſe gewinnen wir ein ziemlich vollſtändiges Kartenbild, von dem wir ohne Bedenken ſagen dürfen, daß es in allen weſentlichen Teilen dem Sui-Si-yü-t'u, der Karte des P'ei Kü v. J. 605—606, entſpricht.

Nunmehr ſind wir auch in der Lage, auf der Karte direkte Entlehnungen und Kombinationen von einander zu ſcheiden und die einzelnen Daten mit einer Sicherheit zu identifizieren, wie es nach dem bloßen Text nicht möglich wäre. Die an die Han-Annalen erinnernden Namen ſind ſicherlich Kombinationen, die P'ei Kü durch einen Vergleich mit einer alten Karte aus dem Zeitalter der Han gewonnen haben mag.

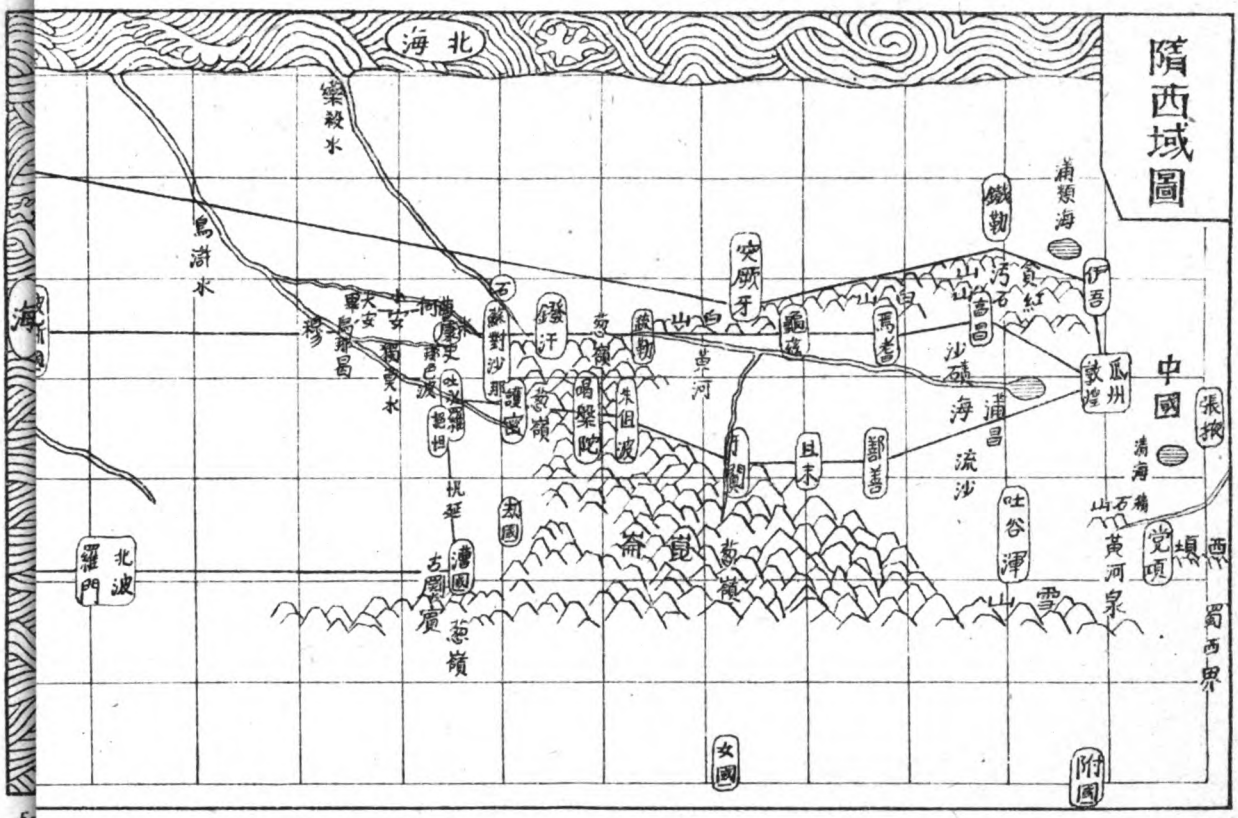
Alle neu auftretenden Namen beruhen, wie aus P'ei Kü's Vorrede zu ſchließen iſt, auf ſchriftlichen oder mündlichen Berichten der fremden Kaufleute, die in Čang-yé(t),

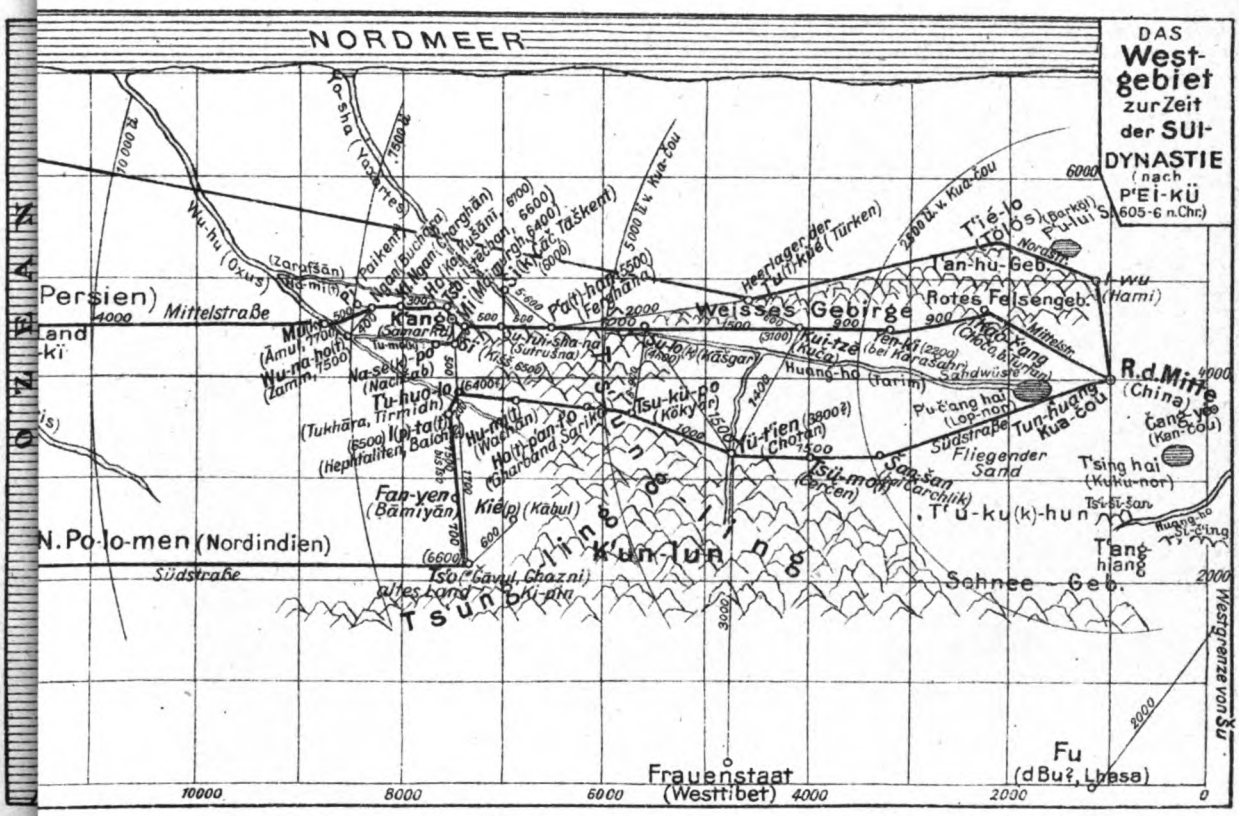
[1] Vgl. Hirths kritiſche Bemerkung, a. a. O., S. 228, Anm. 2.

[2] Vgl. Sui-šu, ti-li-či, Kap. 29 A. Später erſt war Kua-čou die Ortſchaft zwiſchen Tun-huang und An-ſi-čou. Vgl. auch Lionel Giles, Tun-huang-lu, Journ. R. Aſiat. Soc. 1914, S. 705.

[3] Dabei ſtellt ſich heraus, daß die bei Yü-t'ien angegebene Diſtanz 2800 auf 3800, die bei T'u-huo-lo zitierte Zahl 5800 (wohl für das benachbarte Hu-mi(t) gültig?) auf 6400 erhöht werden muß.

[4] So haben wir den Tſ'ung-ling, den ältere Karten nur zwiſchen den Wu-ſun und So-kü (Jarkent) kennen, ſüdweſtlich bis Tſ'ao (Zabul), ſüdöſtlich bis Yü-t'ien herumzuführen. Dadurch ſcheidet das alte Südgebirge (Altyntagh) ganz aus, während an die Stelle des alten Nordgebirges (T'ien-šan) neben dem T'an-hu- und dem Roten Felſengebirge nördlich von Turfan das Weiße Gebirge, der Ektagh der Türken, tritt. Sodann haben wir die Flüſſe Yo-ša (Jaxartes), Wu-hu (Oxus) und vielleicht auch den Ta(t)-ho(t) (Tigris) nach Norden zu ziehen, die beiden erſteren ſogar bis zum Nordmeer, um der Angabe des P'ei Kü gerecht zu werden, daß die Nordſtraße zwiſchen dem Türkenlager und Fu(t)-lin die nordwärts fließenden Gewäſſer überſchreite.


隋西域圖
北海
中國
西蜀界
附國
女國
鐵勒
伊吾
瓜州
張掖
且末
鄯善
吐谷渾
黃河泉
青海
石山
流沙
浦昌海
葱嶺
北波羅門


NORDMEER
DAS
Westgebiet
zur Zeit
der SUI-
DYNASTIE
(nach
P'EI-KÜ
605-6 n.Chr.)
Weisses Gebirge
Rotes Felsengeb.
Mittelstr.
Südstraße
Fliegender Sand
Sandwüste
Huang-ho (Tarim)
T'sing hai (Kuku-nor)
Schnee Geb.
Kun-lun
Tsung-ling
Mittelstraße
Südstraße
Frauenstaat
(Westtibet)
Fu
(dBu?, Lhasa)
Westgrenze von Šu
Persien)
N. Po-lo-men (Nordindien)
Land
10000
8000
6000
4000
2000
0

sien,

(Kan-čou) von dem chineſiſchen Handelskommiſſar ausgefragt ſind. Beſonders heben ſich auf der Karte diejenigen Namen heraus, welche durch ein zuſammenhängendes Itinerar verbunden erſcheinen; und wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir für die Zahlenangaben in li den Farſach (Paraſang)[1] in zehnfacher Verkleinerung einſetzen, jenes Wegemaß, das bei den Iraniern im Gebrauch war.

Wir müſſen uns hier mit den weſentlichſten Ergebniſſen begnügen[2]. Ein Itinerar ſcheint von *Ghāvul (Ghazni) nördlich über Bāmiyān, die Stadt der Hephthaliten (Balch?), die Stadt von T'u-huo-lo (Tirmidh), Kišš, Samarkand und öſtlich weiter über Māimurgh, Sutrušna, Ferghāna und nach dem Pamirübergang über die nördlichen Städte Oſtturkiſtans bis nach Chočo im Turfangebiet zu führen; oder es enthielt die ſüdlichen Städte des Landes bis Šan-šan (am Lop-nor), wobei bemerkenswert iſt, daß, wie es ſcheint, kein Itinerar weiter bis zur chineſiſchen Grenze gereicht hat. Vermutlich haben wir es mit einem Reiſeführer zu tun, den ſoghdiſche Kaufleute oder ſolche aus Zābuliſtan benutzten.

Dasſelbe oder ein anderes Itinerar führt über verſchiedene Städte Sogdianas nach Weſten, und zwar von Āmul am Oxus 400 Farſach bis zur perſiſchen Hauptſtadt am Tigris; ja, es werden von da noch 450 Farſach nordweſtlich angegeben bis zu dem fernſten Handelsemporium, welches zugleich den weſtlichen Endpunkt der das Türkenland[3] durchquerenden Nordſtraße darſtellt. Damit kommen wir zu der wichtigen Frage nach der Lage von Fu(t)-lin, welches Hirth vorwiegend aus hiſtoriſchen und etymologiſchen Gründen nach Syrien, dem Lande von Bethlehem, geſetzt wiſſen will[4].

Wie ſteht es aber mit den geographiſchen Daten über Fu(t)-lin? Von dieſen müſſen wir ausgehen, wenn wir zu einer ſicheren Identifikation gelangen wollen. Hierin ſteht in der Tat die Karte des P'ei Kü obenan; iſt ſie doch die älteſte Quelle, die den Namen Fu(t)-lin bringt; und da ſetzt ſie ihn zur perſiſchen und zur türkiſchen Reſidenz in einer ſo klaren Weiſe in Beziehung, daß ſie nur die glänzende Hauptſtadt des Byzantiniſchen Reiches gemeint haben kann[5]. Auch wenn wir die Daten aus dem Zeitalter der T'ang-Dynaſtie heranziehen, können wir zu keinem anderen Reſultat kommen[6].

[1] Vgl. 1 li = 400—500 m mit 1 Farſach = rund 5000 m.

[2] Die Identifikationen meiſt nach Marquart und de Groot, Zābul, S. 3 ff., mit Ausnahme von Pe(p)-ta(t) (Stadt der Hephthaliten) und T'u-huo-lo, die nach dem Itinerar nur mit Balch und Tirmidh zuſammenpaſſen.

[3] Die oft wechſelnde Reſidenz des Chagans der Weſttürken ſcheint damals nördlich am Muzart-Paß geweſen zu ſein. [4] Vgl. beſonders Hirth, The Mystery of Fu-lin, Journ. of the American Oriental Soc. 1909, S. 1 ff., 31 ff., 1913, S. 193 ff.

[5] Zu P'ei Kü's Angaben wendet Hirth ein (The Mystery of Fu-lin 1909, S. 5), die Nordſtraße könne deshalb nicht diejenige nach Konſtantinopel ſein, weil hier die Flüſſe nicht, wie P'ei Kü ſagte, nördlich, ſondern ſüdlich fließen. Dieſer Einwurf iſt vorhin dadurch erledigt worden, daß der Angabe P'ei Kü's nicht ein Bericht, ſondern ein bloßes Ableſen auf ſeiner Karte zugrunde liegt.

[6] Kiu T'ang-šu, Kap. 198 (vgl. Hirth, Ch. R. O., S. 51): „Das Land Fu(t)-lin, auch Ta Tſ'in genannt, liegt über dem Weſtmeer. Im Südoſten grenzt es an Po-szĕ (Perſien). Sein Gebiet umfaßt über 10000 Li. An Städten gibt es dort 400." — Sin T'ang-šu, Kap. 221 (vgl. Hirth ebd., S. 56): Fu(t)-lin iſt das alte Ta Tſ'in. Es liegt über dem Weſtmeer. Einige nennen es Hai-ſi-kuo (d. h. Land im Weſten des Meeres, ſ. oben). Es iſt 40000 Li von unſerer Hauptſtadt entfernt und liegt im Weſten von

Wir leſen dort etwa: ſüdlich vom Lande der Chazaren (Südrußland), nordweſtlich von Perſien, weſtlich zur See von Syrien; da iſt es doch ausgeſchloſſen, Fu(t)-lin nach Syrien zu verlegen! Beim Leſen der hiſtoriſchen Daten dieſer Zeit, z. B. über die Belagerung und Eroberung von Fu(t)-lin durch die Araber, was Hirth mit Recht auf Antiochia bezieht, könnte man wieder ſchwankend werden; doch dieſe merkwürdige Erſcheinung iſt gleich wieder dadurch geklärt, daß die chineſiſchen Annaliſten in dem Glauben waren, Fu(t)-lin ſei das alte Ta Tſ'in — ſo heißt es ja in den beiden T'ang-Annalen —; kein Wunder deshalb, daß ſie auch neuere Nachrichten von Ta Tſ'in ohne weiteres auf Fu(t)-lin übertragen. Es ſoll nicht beſtritten werden, daß damals der Patriarch von Antiochia über das Türkenland mit China in Beziehungen ſtand; aber nicht minder lebhaft kann auch der Verkehr zwiſchen Konſtantinopel und dem fernen Oſten geweſen ſein, wenn auch die diplomatiſchen Beziehungen, die Byzanz zum Chagan der Türken im Jahre 568 begonnen hatte, bald wieder aufhörten.

Schließlich ſteht ſelbſt von etymologiſchem Standpunkte einer Gleichſetzung von Fu(t)-lin mit Konſtantinopel nichts im Wege. Es iſt, methodiſch betrachtet, ein großes Verdienſt von Hirth, daß er zum erſtenmal den Namen Fu(t)-lin, 拂菻, aus ſeiner alten Ausſprache But-lim oder But-lám erklärt[1]. Aber die etymologiſche Verbindung mit Bethlehem kann, wie ich glaube, den obigen geographiſchen Gegengründen nicht mehr ſtandhalten. Vielmehr kann die Frage zugunſten Konſtantinopels in ungezwungener Weiſe gelöſt werden. Wie Schlegel an einigen Beiſpielen nachweiſt[2], iſt in chineſiſchen Tranſkriptionen das Aufeinanderſtoßen von t und l oft auf ein l oder ll mit vorhergehendem kurzen Vokal zurückzuführen; nach dieſer Lautregel wäre für chineſiſch Bot-lim ein fremdſprachiges Bollim einzuſetzen. Wenn wir nun von Maſ'ūdi (10. Jahrhundert) erfahren, daß zu ſeiner Zeit für Konſtantinopel die Formen Bōlin oder Stanbōlin im Gebrauch waren[3], ſo können wir in Bollim oder Bollin nur ein Äquivalent dazu erblicken, deſſen ſich ſeit P'ei Kūs Zeiten die Iranier oder Türken bedient haben mögen. Wenn alſo bereits 1832 Jaquet[4] den Namen aus *εἰς τὴν πόλιν* herleitet, ſo hat er damit immer noch die beſte Erklärung gegeben.

Čan (Šam = Syrien); nördlich kommt man gerade zum Ko-ſa (Chazaren)-Stamm der T'u(t)-kŭĕ (Türken); im Weſten grenzt es ans Meer mit der Stadt Č'i-ſan, im Südoſten an Po-ſjĕ (Perſien). Sein Gebiet umfaßt 10 000 Li; an Städten hat es 400, an Soldaten eine Million. — Der Pilger Hüanchuang im Jahre 644 über Perſien (vgl. Ausg. St. Julien III S. 180): „Im Nordweſten grenzt es an das Land Fu(t)-lin". — Der Reiſende Tu Huan ſagt 751 n. Chr. (vgl. Hirth und Rockhill, Chao Ju-kua, S. 104): „Das Land Fu(t)-lin liegt im Weſten vom Lande Čan (Syrien); es heißt auch Ta Tſ'in."

[1] ChRO, S. 287 ff. Ganz verfehlt iſt der Verſuch von Blochet (Notes de géographie et d'histoire d'Extrême Orient; Revue de l'orient chrétien 1908, S. 359 ff.), (Fu(t)-lin auf *Ῥώμη* zurückzuführen.

[2] Vgl. Schlegel, The secret of the chinese method of transcribing foreign sounds, Tp 1900, S. 104 ff.: Fat-lap-pi 伐臘毘 für Vallabhi, Tat-lo-ſjɛ 呾羅斯 für Talaz, Sit-lat 悉唎 for Selat (Singapore), Pin-pat-li, 賓撥梨 für Pippala.

[3] Vgl. auch Oberhummer, Conſtantinopolis, Pauly-Wiſſowas Realencyklopädie IV, S. 967 f.

[4] Journal asiatique IX 1832, S. 458 ff.

Die Erschließung der chinesischen Bücherschätze der deutschen Bibliotheken. Von H. Hülle.

Es gab eine Zeit, in der deutsche Sinologen mit Recht darüber klagten, daß die Bibliotheken in Deutschland ihnen nicht die chinesischen Bücher zur Verfügung stellen könnten, die sie brauchten; in der Tat waren die an einigen Bibliotheken vorhandenen Bestände auch vollständig unzureichend, denn diese Sammlungen trugen allzusehr den Charakter der Zufälligkeit, sie waren nicht sachgemäß erweitert, außerdem durch altertümliche Katalogisierung nur recht ungenügend erschlossen. Heute können die deutschen Bibliotheken sich eher darüber beklagen, daß ihnen die Sinologen fehlen zur Ausnutzung ihrer reichen Bestände, die den ganzen Umkreis der chinesischen Literatur umfassen, wenn auch noch nicht sämtliche Zweige mit der gleichen Sorgfalt bedacht worden sind. Gewiß hat die Zahl der deutschen Sinologen, der chinesisch Redenden und noch mehr der an der chinesischen Kultur Interessierten in Deutschland erheblich zugenommen, aber sie hat nicht Schritt gehalten mit der Vermehrung der chinesischen Bücherschätze, der keine bedeutend gesteigerte Nachfrage gerecht wird. Zwar ist es immer noch richtig, daß in ganzen Provinzen Deutschlands kein einziges chinesisches Buch in öffentlichen Bibliotheken vorhanden, daß es in Privathand auch noch selten ist, aber trotzdem kann das chinesische Buch seinen Weg an jeden Ort finden durch die Praxis des Leihverkehrs, den die öffentlichen Bibliotheken untereinander pflegen und auch von Instituts- und Privatsammlungen, sobald diese ihre Hilfe in Anspruch nehmen, als Forderung der Gegenseitigkeit erlangen können. Aus diesem Grunde ist es nicht unbedingt notwendig, daß in allen Gegenden unseres Vaterlandes chinesische Büchersammlungen bestehen, um Neugierde und Lernbegier, praktische, künstlerische und wissenschaftliche Interessen weiter Kreise zu befriedigen, wenn nur an einigen Zentren umfangreiche chinesische Bücherbestände vereint mit der europäischen Literatur über China, seine Sprache und Kultur vorhanden sind, die durch den Leihverkehr auch fern wohnenden Lesern übermittelt werden können.

Das wenigstens ist in Deutschland der Fall. Neben einer einzigartigen Sammlung der europäischen Chinaliteratur bietet die Preußische Staatsbibliothek in Berlin ein alle Literaturzweige umfassendes Material von chinesischen Werken, die Bayerische Staatsbibliothek in München außer ihrer reichen Sammlung von Büchern über China ebenfalls einen größeren älteren Bestand wichtiger chinesischer Werke, dessen systematische Ergänzung allerdings erwünscht wäre. Eine bedeutende Sammlung chinesischer Bücher befindet sich ferner in dem sinologischen Seminar der Berliner Universität, eine kleinere am Seminar für orientalische Sprachen daselbst neben den notwendigen

Hilfsmitteln des sinologischen Studiums, außerdem bestehen größere Sammlungen am sinologischen Institut der Hamburger Universität und am sinologischen Seminar der Universität zu Leipzig, auch das dortige Institut für Kultur und Universalgeschichte besitzt wichtige chinesische Werke. Im Entstehen ist eine chinesische Büchersammlung an dem neubegründeten sinologischen Institut der Heidelberger Universität, um einen weiteren leistungsfähigen Mittelpunkt für chinesische Studien zu schaffen. Endlich darf nicht vergessen werden, daß auch die Schätze der Wiener Staatsbibliothek trotz des Unglücks der politischen Trennung der deutschen Kulturgemeinschaft nicht verschlossen sein werden. Ist auch die Zahl der genannten Bibliotheken keineswegs groß, so enthalten sie doch an chinesischer Literatur weit mehr, als heute von ihnen gefordert und an ihnen gelesen wird; das legt ihnen die wissenschaftliche Pflicht auf dafür zu sorgen, daß ihr Material weiter bekannt und besser benutzt werde, als bisher. Dieser Pflicht können sie einerseits nachkommen durch eine möglichst liberale Öffnung ihrer Bestände für die Benutzung durch Leser, andrerseits durch eine über den Umfang, Inhalt und Wert ihres Besitzes aufklärende Katalogisierung. Dies sind wenigstens die beiden einzigen Wege, welche für die öffentlichen Bibliotheken geboten sind; den sinologischen Seminaren und Instituten stehen aber auch abgesehen von ihrer bedeutsamen Haupttätigkeit der Heranbildung von Sinologen und der Förderung wissenschaftlicher Studien auf ihrem Gebiete noch weitere Möglichkeiten offen zum mindesten der Beeinflussung von Studierenden und Gelehrten aus andern Disziplinen ihrer Umgebung durch persönliche Beratung, aufklärende Vorträge und Veröffentlichungen über die Bedeutung der chinesischen Kultur überhaupt und den Wert der chinesischen Literatur insbesondere. Auch die Forderung der Pflege der modernen chinesischen Umgangssprache sollte in wissenschaftlichen Seminaren an Orten, in denen sonst keine Gelegenheit zu ihrer Erlernung geboten wird, nicht als eine Last empfunden werden; die chinesische Kultur ist eine lebendige Kultur, in der das Altertum zwar die stärksten Wirkungen auf die Gegenwart ausübt, aber doch deren Entwickelung nicht aufgehalten hat; nur durch das Studium der alten Sprache allein kann niemand ein wirklicher Kenner Chinas und Berater in chinesischen Dingen werden, und das ist den Sinologen doch zu wünschen. Erwünscht ist es fernerhin, daß neben der kleinen Schar eigentlicher Sinologen der Kreis der chinesisch Lernenden sich erweitert; gerade heute, wo die Gelegenheit der praktischen Betätigung in China selbst für Deutsche durch die Ungunst der Zeitverhältnisse erschwert wird, bietet die Erlernung der lebendigen Sprache einen starken Anreiz zum Verkehr mit Chinesen, zur Anknüpfung neuer Beziehungen und zur wechselseitigen kulturellen Verständigung.

Die Zahl der eigentlichen Sinologen wird immer eine recht beschränkte bleiben, denn ein tieferes sinologisches Studium fordert die Konzentration eines ganzen Mannes viele Jahre hindurch; es kann schlecht als Nebenbeschäftigung betrieben werden und bietet als Hauptbeschäftigung sehr geringe finanzielle Aussichten. So kann von den Sinologen allein nicht die ganze Arbeit der kulturellen Verständigung erwartet werden.

Daß aber diese Arbeit dringend notwendig ist, darüber sollte kein Streit sein. Die deutschen Gelehrten und Gebildeten wissen im allgemeinen von den Chinesen und ihrer eigentümlichen großen Kultur viel weniger als von den andern großen Kulturvölkern der Erde; sie sind auch außerdem der Meinung, ein solches Wissen sei überflüssig, da ihre geringe Kenntnis von chinesischen Dingen noch entstellt wird durch zahlreiche falsche Vorstellungen und überlieferte alte Vorurteile, die schwer auszurotten sind und ein wirkliches Verständnis für die Welt des fernen Ostens verhindern. China ist eben allzulange durch europäische Brillen besehen worden, selbst von berufenen Kennern der chinesischen Sprache und Sitten. Der immerhin stark einseitigen und lückenhaften Beurteilung der chinesischen Kultur in den verdienstvollen Arbeiten der katholischen Missionen des 16. bis 18. Jahrhunderts folgte eine im bewußten Gegensatz zu den Mängeln der europäischen Zivilisation und ihrer veräußerlichten Kirchenpraxis etwas übertriebene Hochschätzung der Einrichtungen des imponierenden chinesischen Staates und der religionslosen chinesischen Moral durch die Gelehrten der Aufklärungszeit. Da aber diese Überschätzung nicht auf einer genauen Bekanntschaft mit dem Chinesentum beruhte, konnte sie den in der Zeit der Erschließung Chinas für den europäischen Handel einsetzenden Berichten von der Korruption und praktischen Rückständigkeit der chinesischen Staatsverwaltung, von der ganz veräußerlichten Moral, von den wunderlichen Sitten und dem feindseligen Charakter des Volkes, von seiner abstrusen Sprache, Schrift und Wissenschaft wenigstens in der öffentlichen Meinung Europas nicht standhalten. Zwar hat sich weder die sinologische Wissenschaft noch auch die in China arbeitenden Missionen des 19. Jahrhunderts einer so herabsetzenden Beurteilung jemals angeschlossen, sondern sie in vielen vortrefflichen Werken bekämpft, aber auch sie beide betonten mehr, was sie in der chinesischen Kultur vermißten, als was sie an ihr fanden. Mangel an wissenschaftlichem Geist und Mangel an wahrhaft ethischem und religiösem Gehalt wurden ihr im allgemeinen vorgeworfen, der Formenreichtum ihrer Literatur wurde zum Formalismus, die Fremdartigkeit ihrer Empfindungen zur Empfindungskälte, ihr langsamer Fortschritt und ihre Gebundenheit an das Altertum zur Stagnation; die uneingeschränkte Anerkennung ihrer enormen Leistungen, ihrer Würde und Schönheit kam selten zum Ausdruck[1]. Als vollends die wissenschaftliche und technische Entwicklung Europas im 19. Jahrhundert das unter den Folgen unglücklicher Kriege und großer Rebellionen, unter Naturkatastrophen und schlechter Verwaltung leidende China weit hinter sich ließ, konnte der Gedanke der Gleichberechtigung seiner Kultur neben der europäischen nicht aufkommen. Das aus den Erzählungen Unberufener entstandene Zerrbild des Chinesen ist noch heute in unsrer öffentlichen Meinung nicht ganz verschwunden, ebensowenig wie die in Bibliotheken noch heute oft gehörte Frage, ob denn in der chinesischen Literatur überhaupt etwas Wesentliches und Wertvolles für uns zu finden sei. Hier ist

[1] So z. B. auch nicht in der Schlußbetrachtung von Wilhelm Grubes wertvoller chinesischer Literaturgeschichte.

in eine europäische Mauer, die China von unseren Blicken abschließt, noch nicht genügend Bresche gelegt, und das muß geschehen, ehe ein wirkliches Verständnis für die Größe der chinesischen Kultur zum Allgemeingut der Gebildeten wird. Erst in den letzten Jahrzehnten ist ein gewisses Interesse an ihr in weiteren Kreisen erwacht durch eine noch nicht sehr tiefgehende Bekanntschaft mit Werken der japanischen und chinesischen Kunst und den Wundern ihres Kunstgewerbes, ferner durch populäre Übersetzungen alter Philosophen und eklektische Umdichtungen bedeutender chinesischer Dichter. Dieses Interesse wachzuhalten und zu vertiefen, es vor gefährlichen Übertreibungen und Irrtümern zu bewahren, ist eine große Aufgabe für die deutschen Sinologen. Es soll weiter die chinesische Sprache nicht für unerlernbar gehalten, ihre gedankenvollen Zeichen nicht länger für verschroben und überflüssig angesehen werden. Die tiefe Philosophie der Chinesen soll nicht ihrer einfachen Form wegen als kindlich, ihre äußerst formvolle Poesie deshalb als gekünstelt und empfindungsarm, ihre hohe Moral als äußerlich und ihre ganze Wissenschaft als scholastisch und jedes freien Geistes entbehrend angesehen werden, noch endlich ihre ganze Literatur als ebenso umfangreich wie inhaltsleer. Man soll auch nicht länger darauf warten, daß die Chinesen die europäische Kultur „annehmen", so wie sie sich die technischen Errungenschaften Europas zu eigen machen, und daß sie erst einmal anfangen ihre Sprache mit lateinischen Buchstaben zu schreiben, damit wir sie leichter lernen können; man müßte dann darauf warten, bis die Chinesen sich selbst aufgeben und eine Kultur verlassen, die in ihrem Umfange und ihrem großen Stil nur mit der des klassischen Altertums verglichen werden kann, deren Wirkungen sie sogar weit übertrifft.

Schon die chinesische Sprache ist ein Wunderwerk des menschlichen Geistes. Arm an Lauten, doch überreich an Begriffen in graphischer Gestaltung, von lapidarer Kürze, von größter Sparsamkeit in Bezeichnung des Unwesentlichen, setzt sie unveränderte Begriffe kunstvoll zusammen von dem Quaderbau der klassischen Sprache bis zum feingeschliffenen Mosaik des literarischen Stils und dem durchbrochenen Maßwerk ihrer Dichtung. Jeden Ausdrucks fähig, jeder Stimmung gehorchend, voll Würde und Anmut, Freiheit und Kraft. Und die vom Laute fast gelöste Schrift in ihren charaktervollen und künstlerischen Formen, an denen das chinesische Volk mit leidenschaftlicher Liebe und ehrfürchtiger Bewunderung hängt, bildet das wahre Einheitsband der Welt Chinas, in der sehr verschiedene Sprachformen desselben Grundstammes gesprochen werden, die alle derselben Schrift dienstbar sind, und sie ist zugleich eine Brücke zu den Nachbarnationen fremder Zunge, die mit derselben Schrift seit Jahrhunderten die Grundlagen und das reiche Erbe der großen chinesischen Kultur übernommen haben. Es ist eine hohe Aufgabe, diese Sprache zu studieren und darin der geistigen Entwickelung eines Drittels der Menschheit durch drei Jahrtausende zu folgen. In der chinesischen Schrift liegt eine Weltschrift vor, der Europa als Analogie nur sein Ziffernsystem an die Seite zu setzen hat. Diese Schrift hat eine gewaltige Literatur erzeugt, die auf dem gesamten Gebiete der Geisteswissenschaften ganz hervorragende Schätze birgt, auf dem Gebiete der

Naturwissenschaften eine außerordentlich reiche Materialsammlung geliefert hat, die trotz des Bannes altertümlicher und irriger Theorien sehr beachtenswert bleibt.

Gewiß haben die Chinesen noch nicht, wie die Europäer, die Fesseln des Mittelalters abgeschüttelt; die Befreiung der Persönlichkeit in den Kämpfen der Zeit des Humanismus und der Reformation, in der philosophischen Aufklärungszeit und den Tagen der großen Revolution haben sie nicht miterlebt, die geistige und wirtschaftliche Blüte des 19. Jahrhunderts hat sich bei ihnen nicht entfaltet. Aber das Beispiel Japans zeigt, wie schnell in der Jetztzeit wirtschaftliche und technische Errungenschaften von einer begabten und zielbewußten Nation nachgeholt werden können, wie schnell sich auch der Forschungsgeist und freiheitlicher Sinn auf dem Grunde des kosmischen Denkens und der sozialen Gebundenheit Ostasiens erheben kann. Dies Beispiel findet in China bereits seine Nachahmung. Mit fast überstürztem Eifer hat die heutige chinesische Republik begonnen, beengende Traditionen von sich zu werfen und trotz schwieriger äußerer und innerer Lage die Staatseinrichtungen nach fremden Vorbildern zu reformieren und das Volk in dieser Richtung aufzuklären.

Das äußere Bild Chinas wird sich bald sehr verändern, trotzdem aber bleiben die Grundlagen und die großen Errungenschaften, sowie die alles durchdringende Kraft der chinesischen Kultur die gleichen, wie sie es in Japan trotz alles Aufschwunges geblieben sind. Die klassischen Bücher des Konfuzianismus bergen nach wie vor das große Ethos Chinas und Japans, deshalb sind sie zur Grundlage aller Erziehung geworden und haben die edelsten Geister zu immer neuer Auslegung und Verteidigung angezogen, wie bei uns die Heilige Schrift; sie dürfen nicht nach dem Geiste des 20. Jahrhunderts in Einzelheiten kritisiert, sondern sollten, ähnlich wie die Bibel, nach ihrem Wesensinhalt und ihren Wirkungen beurteilt werden. Die Quellen der konfuzianischen Literatur sind 5 kanonische Schriften (Wu-ching) und 4 (klassische) „Bücher" (Ssŭ-shu). Die ersteren[1]: das alte rätselvolle Buch der Wandlungen (易經 I-ching), das Buch geschichtlicher Urkunden (書經 Shu-ching) und das Buch vorbildlicher alter Lieder (詩經 Shih-ching)[2], beide von Konfuzius gesammelt, das Buch der Riten (禮記 Li-chi) und die von Konfuzius selbst verfaßte kurze Chronik seines Heimatsstaates „Frühling und Herbst" (春秋 Ch'un-ch'iu), mit dem sie zur Geschichte seiner Zeit erweiternden Kommentar des Tso liefern den Stoff zu den konfuzianischen Gedanken. Die Ausführung dieser Gedanken geben die 4 Bücher[3], 2 von Konfuziusschülern verfaßte kurze moral-philosophische Abhandlungen: die große Lehre (大學 Ta-hsüeh) und die unveränderliche Mitte (中庸 Chung-yung) und 2 größere posthume Sammlungen der Gespräche des Konfuzius (論語 Lun-yü)

[1] Sämtlich ins Englische übersetzt von James Legge: Yi-king (1889), Shoo-king (1865), She-king (1871), Li-ki (1885) und Ch'un-Ts'ew (1872).

[2] Eine schöne deutsche Übersetzung gibt Victor v. Strauß: Schi-king (1880).

[3] Sämtlich mit französ. Übersetzung hrsg. v. Séraphim Couvreur: Les Quatre Livres (1895). Gute deutsche Übersetzungen der beiden letzten der klassischen Bücher sind von Richard Wilhelm verfaßt worden: Kung-fu-tse. Gespräche (Lun-yü) verdeutscht. (1910) und Mong Dsï verdeutscht. (1916.)

und der des Mencius (孟子 Mêng-tzŭ), des klassischen Verteidigers seiner Ideen. Konfuzius wollte nichts Neues bringen, sondern er betrachtete sich als Bewahrer der geheiligten Überlieferungen einer größeren Vorzeit. Diese Vorzeit hat er besonders im Urkunden- und Liederbuch vor den Augen der Chinesen in einer verwirrten Zeit wiedererstehen lassen. Er gab ihnen in den Idealgestalten der großen Herrscher der Vorzeit ein hohes sittliches Vorbild, er zeigt ihnen das Ideal des alten Rechtsstaates, in dem jeder an seiner Stelle in friedlicher Arbeit dem Beispiel des Herrschers folgend an der fortschreitenden Kultur des Landes mitarbeitet, in dem Gerechtigkeit und Sitte wohnt und alles gedeiht. Er zeigt ihnen aber auch das Gericht der Geschichte über Gewalttat und Ungerechtigkeit und den verdienten Sturz der Dynastien, die den Auftrag des Himmels durch ihre Schuld verwirkt haben. An dieser alten Geschichte und an den Gewalttaten der entarteten Gegenwart exemplifizieren Konfuzius und Mencius ihre Lehre von der Notwendigkeit der Rückkehr zu dem alten einheitlichen Rechtsstaat, der als eine natürliche und sittliche Weltordnung erscheint. Sie fordern Reform jedes einzelnen durch Selbstbeherrschung und Unterordnung seiner Zwecke unter den großen Staatszweck der Beglückung des Volkes und Verbreitung der Kultur. Sie stellen die 5 sozialen Beziehungen der Menschen zueinander in den Verhältnissen von Vater und Sohn, Fürst und Untertan, vom älteren zum jüngeren Bruder, von Mann und Weib, vom Freund zum Freunde als ein natürliches Gesetz dar, das auf der Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit des einen und der Treue, dem Gehorsam und der Opferwilligkeit des andern Teils sich aufbaut und niemals durchbrochen werden soll. Sie verlangen die Charakterbildung des Menschen durch Belehrung und Beispiel, durch Erziehung zur Arbeit und Unterdrückung schädlicher Triebe, sie feiern den Geist, der sich zu hoher Erkenntnis und reiner Menschenfreundlichkeit in freier sittlicher Persönlichkeit hindurchgerungen. Die religiösen Vorstellungen seiner Zeit ließ Konfuzius unberührt, er machte sie nicht zum Gegenstand seiner rein auf das praktische ethische Verhalten gerichteten Lehre, aber er folgte pietätvoll den alten Riten und forderte ihre möglichst reine Erhaltung und gewissenhafte Beobachtung. Außer dem kanonischen Ritenbuch (Li-chi), das zwar nachkonfuzianischen Ursprungs, aber im Sinne des Meisters gesammelt ist, sind noch zwei ältere Ritenbücher[1], das 周禮 Chou-li, die Staatsriten der Choudynastie, und das 儀禮 I-li, das Buch der häuslichen Riten, in der Schule des Konfuzius in fast kanonischem Ansehen geblieben; auch in späteren Zeiten haben konfuzianische Gelehrte diese Ritensammlungen fortgesetzt in den ausgezeichneten Werken des 讀禮通考 T'u-li-t'ung-k'ao (17. Jahrhdt.) und des 五禮通考 Wu-li-t'ung-k'ao (18. Jahrhdt.), und ebenso haben die großen Dynastien ihr Ritual in umfassenden Werken niedergelegt bis zum 大清通禮 Ta-ch'ing-t'ung-li der Beschreibung der Riten der Manchudynastie. Für alle alten Völker war der Ritus eine wesentliche Stütze der Sittlichkeit und ein augenfälliges Kennzeichen ihrer Zivilisation, für die Chinesen ist er es in gewissem Sinne noch heute; er ist eben bei ihnen niemals reine

[1] Übersetzt: Tcheou-Li trad. par Edouard Biot. (1851); I-Li trad. par de Harlez (1890).

Form gewesen und ist es auch heute keineswegs. Konfuzius und seine Lehre hatten keinen unmittelbaren Erfolg, sie mußten der Gewalt weichen. Der große Einheitsstaat der Ch'in bildete sich durch Gewalt, verfolgte jene Lehre und verfiel, so erging es auch allen Dynastien nach ihm. Aber die Lehre wurde nicht mehr verfolgt, sondern sie wurde in immer steigenden Maße das Ideal, an dem die Leistungen jeder Regierung und der moralische Wert des einzelnen gemessen wurden, und die Kraft der Erneuerung in allen Zeiten des Verfalls. Sie durchdrang die Volksseele, eroberte sich alle Stätten der Bildung, schuf große Charaktere und rief glänzende kulturelle Leistungen hervor. So wurde Konfuzius der „hochheilige Lehrer" Chinas und die Auslegung und Festigung seiner Gedanken die vornehmste Aufgabe seiner Gelehrten. Prächtige kaiserliche Ausgaben der konfuzianischen Klassiker aus der Manchuzeit, haben die besten Kommentare aller Zeitalter mit dem Text vereinigt, ein gleiches tut die schöne kritische Klassikerausgabe des Yüan Yüan 十三經注疏 Shih-san-ching-chu-su (1815), ferner bieten die großen Kommentarsammlungen des 通志堂經解 T'ung-chih-t'ang-ching-chieh (1671) für die Kommentare der T'ang- bis Mingzeit, und das noch umfangreichere, 皇清經解 Huang-ch'ing-ching-chieh und seine Fortsetzung für die Kommentare der Manchuzeit ein reiches Material. Natürlich hat die konfuzianische Lehre besonders in der Sungzeit bei den Philosophen der Schule des Chu-Hsi, ihres klassischen Kommentators, auch ihre Metaphysik bekommen und ist zu einem vollständigen philosophischen System ausgebaut worden, aber diese wissenschaftlichen Zutaten berühren ihr inneres Wesen nicht.

Mit der Ethik des Konfuzianismus vereint ist die von alters her geübte Ahnenverehrung des pietätvollen chinesischen Volkes und die Verehrung der nicht versinnbildlichten Kräfte des Universums im Staatskult durch die uralten Mittel der Reinigung, des Opfers und des Gebetes. Dieser Kultus steht aber nur den höchsten staatlichen Gewalten zu; neben ihm, doch von der Staatsgewalt mehr geduldet, als geschätzt, stehen die beiden persönlichen Religionen: der Taoismus und der Buddhismus. Ersterer eine Religion der Auserwählten, der Künstler und Forscher, ein Streben nach der höchsten befreienden Erkenntnis, letzterer die Religion der vom Kampf ums Dasein und der Schuld des Lebens bedrückten Seele, ein Ringen nach Erlösung. Der Taoismus ging aus von dem hohen Ideal der Vergeistigung des Menschen auf dem Wege des Erkennens der Gesetze des Werdens und Vergehns in freier Hingabe des kleinen Eigenwillens an den großen Willen der Natur. So erscheint er uns in den wundervollen Schriften des Lao Tzŭ (Tao-tê-ching) und Chuang Tzŭ [1]; er hat sich aber in der von ihm vergotteten Natur verloren. Der faustische Drang nach höchster Erkenntnis ist ausgeartet in ein Suchen nach dem Stein der Weisen und dem Lebenselixir, in ein selbstisches Streben nach Ausbeutung der geheimnisvollen Kräfte der

[1] Im 南華眞經 Nan-hua-chên-ching. Deutsch von R. Wilhelm. Dschuang-Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland (1912).

Natur durch alchimistische Praktiken, Zauberei und Geisterbannung. Das wohl an buddhistischem Vorbild aufgebaute Pantheon seiner phantastischen Naturgötter und Genien, sein Ritus und Mönchtum, sein umfangreicher Kanon[1] (道藏 Tao-tsang) voller mythischer und mystischer Schriften sind religiös kaum hoch zu bewerten. Dennoch hat seine Grundidee und seine praktische Moral, welche Milde und Gerechtigkeit gegen alles Lebende fordert und dem Übertreter schreckliche Vergeltung im Diesseits und Jenseits in Aussicht stellt, großen Einfluß auf das chinesische Denken und Handeln, seine phantasievolle Märchenwelt ist tief in die chinesische Volksseele eingedrungen und hat die Kunst reich befruchtet. Der Buddhismus Chinas ist nicht die alte Religion der Selbsterlösung durch Erkenntnis und Weltverneinung, wie sie Gautama, der irdische Buddha, einst gepredigt, sondern eine Religion der Welterlösung durch die Gnade Amidas, eines himmlischen Buddhas des ewigen Lichtes, der den Willen zur Buddhaschaft und Erlösung der Welt immer wieder neu in einzelnen Menschen erstehen läßt und den sich so immer vermehrenden Schatz unendlicher Verdienste aller Buddhas dem suchenden Menschen öffnet im heiligen Wort und Ritus und ihn nach einem frommen Leben wiedergeboren werden läßt im westlichen Paradiese. Gefordert wird die Abkehr von den Nichtigkeiten der Welt, der Anschluß an die Buddhagemeinde und Anrufung aller Buddhas und helfenden Götter, sei es in dem vollkommneren Stande des Mönchtums, oder in dem unvollkommenen des Laientums, für den aber auch das Mitleiden mit aller Kreatur, das Verbot der Tötung und ausschweifenden Lebens und das Gebot zahlreicher guter Werke verbindlich sind. Der reiche Götterhimmel Indiens ist über dem Gläubigen ausgebreitet, alle Stufen der Seligkeit oder viele rächende Höllen und sühnende Wiedergeburten erwarten ihn, der ernste Kultus der Mönchsgemeinde in weihevollen Tempeln vor den Riesenbildern der Buddhas erfüllt ihn mit Ehrfurcht und Zuversicht. Trotzdem die buddhistische Priesterschaft in China ebenso wie die taoistische heute durchschnittlich geistig nicht sehr hochsteht und sich auch moralisch teilweise keines einwandfreien Rufes erfreut, strömt das Volk doch zu ihren Tempelfesten und bedarf des heiligen Gewandes, der heiligen Bücher und Riten in allen besonderen Ereignissen des Lebens. Die große Menge der heiligen Bücher, teils Übersetzungen aus den indischen Urtexten, teils originalchinesische Werke, ist in dem gewaltigen Kanon[2] der drei Behälter (sanskr. Tripitaka, chines. 三藏 San-tsang) gesammelt[3]; das religiöse Denken vieler Jahrhunderte ist in ihm ausgebreitet, seinem Inhalt nach längst noch nicht voll erforscht. Sicher ist, daß der Buddhismus auf das geistige Leben Chinas einen mächtigen Einfluß ausgeübt, ja zuzeiten es maßgebend beeinflußt hat, daß er Chinas Kunst

[1] Beschrieben von L. Wieger: Taoisme T. 1. 1911. Die Preußische Staatsbibliothek besitzt von diesem großen Sammelwerk etwa 3 Fünftel in gegen 3000 Faltbüchern in Folio (Mingausg. von 1598). Es sind nur 2 ziemlich vollständige Exemplare bekannt, eines in Peking und das andre in Kyōto.

[2] Eine keineswegs vollständige alte Kultausgabe dieses Kanons in der Preuß. Staatsbibliothek zählt über 8000 Faltbücher in Folio. Beschriebeu von A. Forke: Katalog des Pekinger Tripitaka. 1916.

[3] Siehe Bunyiu Nanjio, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka 1883.

ganz und gar mit seinen Bildern und Ideen gesättigt und dem Volksempfinden seinen Stempel aufgedrückt hat. Wenn es auch keineswegs wahr ist, daß jeder Chinese Buddhist ist, so ist es doch richtig, daß der Buddhismus ebenso wie Konfuzianismus und Taoismus in den verschiedenen Phasen des Lebens der meisten Bewohner Chinas sein Recht hat. Neben diese uns widerspruchsvoll erscheinende Vereinigung jener innerlich so wenig übereinstimmenden drei Lehren Chinas ist schon vor einigen Jahrhunderten das Christentum mit dem Anspruch auf Ausschließlichkeit getreten, ähnlich wie in die Religionsmischung des alten Römerreichs. Seine Verbindung mit den Wissenschaften des Westens verschaffte den gelehrten Jesuitenmissionaren hohe Beamtenstellen und ermöglichte ihnen über ein Jahrhundert lang eine erfolgreiche Propaganda; seine Abhängigkeit von einer fremden Macht, dem Papsttum, ließ es den Manchukaisern aber verdächtig erscheinen und veranlaßte schließlich eine Verfolgung und absolutes Verbot des Christentums im 18. Jahrhundert. Im 19. Jahrhundert unter dem Schutze der Verträge wieder aufgelebt, hat die christliche Mission evangelischen und katholischen Bekenntnisses China mit zahlreichen Missionsstationen überzogen und besonders in den niederen Volksklassen eine beträchtliche Anhängerschaft gesammelt. Die Einfachheit, der Ernst und die religiöse Innerlichkeit des Christentums übt ihre Anziehungskraft auch auf die Chinesen aus, seine humanitären Werke, Krankenhäuser und zahlreichen Schulen fordern die Anerkennung auch der bisher widerstrebenden herrschenden Klassen. Der rücksichtslose Kampf gegen allen Götzendienst, auch soweit er mit dem Ahnendienst und dem Staatskult zusammenhängt, veranlaßte aber oft hindernde Maßnahmen der Staatsgewalt oder christenfeindliche Pöbelunruhen, ebenso wie die Verquickung des Christentums mit politischen Zielen der Fremden ihm das Mißtrauen der Patrioten eintrug. Das Fortfallen vieler Hindernisse durch die Erklärung der Religionsfreiheit unter der Republik läßt einen bedeutenden Aufschwung des Christentums in China erwarten, vorausgesetzt, daß es die Hilfe fremder Politik verschmäht und rein im chinesischen Gewande erscheint. Literarisch hat es dieses Gewand schon angezogen in den apologetischen Schriften der alten katholischen Missionare, in den protestantischen Bibelübersetzungen und zahlreichen Missionstraktaten der neueren Zeit. Endlich hat auch der Islam eine apologetische Literatur in chinesischer Sprache, die freilich an Umfang und Verbreitung nicht der großen Zahl seiner Bekenner in China entspricht.

Dieser Überblick über die Religion Chinas und ihre Literatur zeigt, welche Fülle ideenreichen Materials dem Auge des Forschers hier offen liegt; die Bearbeitung dieses Materials ist bereits durch eine grundlegende Allgemeindarstellung des gesamten religiösen Systems[1] und durch Übersetzung vieler klassischen Schriften der „3 Lehren“ Chinas in europäische Sprachen wesentlich erleichtert worden. Das Material steht in den deutschen Bibliotheken zur Verfügung, sowohl die Klassiker des Konfuzianismus, ihre Kommen-

[1] J. J. M. de Groot: The religious-system of China. Leyden 1892 ff. Derf.: Universismus. Berlin 1918.

tare und philosophischen Verteidigungsschriften, als der gesamte chinesische buddhistische Kanon[1] und endlich auch der taoistische, der auch in China selbst schwer vollständig zu finden ist, wenigstens in seiner größeren Hälfte in der Preußischen Staatsbibliothek.

Blicken wir weiter auf den stolzen Bau der chinesischen Geschichtswissenschaft. Abgesehen von den mannigfachen Traditionen ihrer frühen Geschichte besitzen die Chinesen seit mehr als 2000 Jahren eine Geschichtswissenschaft, die diesen Namen verdient, nicht nur in der gewissenhaften, fast zu objektiven Geschichtschreibung der 24 Reichsannalen (廿四史 Nien-ssŭ shih) mit ihrer gründlichen Darstellung der Kultur- und Literaturgeschichte jedes Zeitalter neben der politischen und biographischen Geschichte des eigenen Landes und der Nachbarn, sondern auch sehr verdienstvolle freie Darstellungen der gesamten Geschichte (wie z. B. das 通鑑綱目 T'ung-chien-kang-mu, übersetzt von de Mailla: Histoire générale de la Chine 13 Vol. 1777/85) oder der einzelnen Zeitalter und Landesteile. Dazu kommen zahlreiche Arbeiten auf dem Gebiete der geschichtlichen Hilfswissenschaften, wie Inschriftenkunde, Siegelkunde, Münzkunde, Chronologie und anderer antiquarischen Wissenschaften. Die Staatsverwaltung aller wichtigen Epochen bis auf die neueste Zeit hat ferner ihre besondere Darstellung bekommen in großen zusammenfassenden Werken, in denen ihre Einrichtungen, Gesetze und Verwaltungspraxis, Statistik und Ökonomie genau geschildert werden. Vom alten 通典 T'ung-tien der T'angzeit, welches eine Darstellung der Staatseinrichtungen von den Anfängen der historischen Zeit bis ins 8. nachchristliche Jahrhundert in acht sachlichen Rubriken unternimmt und in zwei großen Fortsetzungen bis auf die Manchuzeit fortgeführt wurde, über 馬端臨 Ma tuan-lin's berühmtes 文獻通考 Wên-hsien-t'ung-k'ao aus der Mongolenzeit, das in sachlicher und zeitlicher Erweiterung dieses Planes in 19 großen Abteilungen das gleiche Thema behandelt und ebenfalls zwei umfangreiche Fortsetzungen bis zur Manchuzeit erhielt bis zum 大明會典 Ta-ming-hui-tien und dem großen 大清會典 Ta-ch'ing-hui-tien der letzten Ausgabe von 1899 (mit 1590 Büchern), welche die gesamten Staatseinrichtungen der letzten beiden Dynastien eingehend beschreiben, führt eine Kette von bedeutsamen Werken dieser Art, die kaum eine Frage über diese Staatseinrichtungen unbeantwortet lassen. Daneben steht die große Kodifizierung des älteren Strafrechts im 大清律例 Ta-ch'ing-lü-li und die Fülle der gesetzgeberischen Dokumente der Neuzeit. Weiter hat die Topographie Chinas eine so eingehende Darstellung gefunden, wie sie kaum in einem andern Lande angetroffen wird, in den sogenannten 志書 Chih-shu (Chroniken); in den großen Reichschroniken der beiden letzten Dynastien (大明一統志 Ta-ming-i-t'ung-chih, 大清一統志 Ta-ch'ing-i-t'ung-chih), in den Provinzialchroniken und den Ortschroniken auch der kleinsten Verwaltungsbezirke ist alles Material zusammengebracht, das in geographischer, historischer, ökonomischer und literarischer Beziehung von den einzelnen Landschaften und Örtlichkeiten zu finden war, von den besonderen Chroniken alter Hauptstädte, heiliger Berge und Orte großer

[1] In der Kyōtoausgabe von 1902 ff.: Dai-zō-kyō & Zoku-zō-kyō zusammen 188 Bde.

Seen und Flüsse und selbst benachbarter Länder ganz zu schweigen. Auch an anderern geographischen Werken und an Reisebeschreibungen aus allen Zeitaltern ist kein Mangel. Daß die Chinesen der Beschreibung und Erforschung ihrer Sprache besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben ist fernerhin kein Wunder; ihre Lexikographie beginnt mit den anerkennenswerten Leistungen des 說文 Shuo-wên (100 n. Chr.) der Hanzeit und entwickelte sich bis zu den großen, zusammenfassenden Werken der Manchuzeit zu höchster Blüte. Die ungeheure Masse der Sprache wird teils nach begrifflichen Analogien, teils nach der graphischen Zusammensetzung der Zeichen oder auch nach phonetischen Gesichtspunkten geordnet, und Meisterwerke der Lexikographie aller 3 Arten sind die Folge gewesen. (Das 康熙字典 K'ang-hsi-tzû-tien in graphischer, das 佩文韻府 P'ei-wên-yün-fu in phonetischer und das 駢字類編 P'ien-tzû-leî-pien in analogischer Anordnung.) Sehr vielseitig sind auch die Arbeiten über die Sprachaltertümer und besonders diejenigen über die Stilistik. Diese bilden bereits den Übergang zu der von uns bisher freilich am wenigsten gesammelten und am wenigsten verstandenen Abteilung der schönen Literatur Chinas, den Sammlungen (集書 Chi-shu) des literarischen Lebenswerks einzelner oder einer Gruppe von Schriftstellern; sie sind von außerordentlicher Mannigfaltigkeit des Inhalts und vielseitigster Form in Poesie und Prosa. Bis jetzt sind nur die Werke einiger großen Poeten, einige berühmte alte Liedersammlungen, eine Anzahl von Dramen, etliche große Romane und Sammlungen von Erzählungen aus der schönen Literatur bei uns gut bekannt. Den genaueren Inhalt der Chi-shu, welche die Geisterbewegung des chinesischen Volkes durch die Jahrtausende in künstlerischer Sprachform widerspiegeln, kennen wir noch nicht, obgleich er von den Chinesen selbst und den geistesverwandteren Japanern aufs höchste geschätzt wird. Sogar die Auszüge aus dieser Literatur in den großen Anthologien der Mingzeit und der Manchuzeit, werden bei uns wenig beachtet. Der Grund dafür sind teils sprachliche Schwierigkeiten, teils eine andere Richtung des europäischen Geistes. Wenn man von der Kunst im allgemeinen sagt: artem non odit nisi ignarus, so muß man dies im besonderen Maße von der graphischen, malerischen und bildenden Kunst der Chinesen sagen. Sie ist von hoher Geistigkeit und technischer Feinheit, voll großen Stilgefühls und vollendeter Stimmung; mit einfachen Mitteln erreicht sie tiefe Wirkungen. Der feine Kunstverstand der Chinesen weiß sie voll zu schätzen, darum ist auch ihre Literatur reich an Werken, die diese hohe Kunst und das ihr entsprossene blühende Kunstgewerbe beschreiben und würdigen, ihre Theorien und Technik erörtern und ihre Altertümer gewissenhaft sammeln. Überhaupt alle Beschäftigungen des chinesischen Volkes haben in der Literatur ihre genaue Beschreibung gefunden; seine vornehmste Beschäftigung, der Ackerbau, auch der Seidenbau und die Teekultur sind in sehr beachtenswerten, gründlichen Werken behandelt, ebenso auch alle wichtigen Industrien. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaften trägt ihre Literatur mehr den Charakter umfassender Sammlung und Beschreibung als selbständiger Forschung,

ist aber darum auch nicht wertlos. Dies gilt selbst von ihrer vielverlästerten Medizin, die ein großes empirisches Material mit mittelalterlichen Methoden verwendet und nicht nur in ihren pharmakologischen Sammlungen Beachtenswertes enthält. In der Mathematik und Astronomie haben die Chinesen schon im frühen Altertum Bedeutendes geleistet; selbständige Denker und eigenartige Methoden haben sie auch späterhin hervorgebracht, wenn sie auch seit einigen Jahrhunderten in diesen Wissenschaften stärker durch europäisches Denken beeinflußt sind als in anderen. Die Gesamtheit ihrer Wissenschaften ist endlich in zahlreichen großen Enzyklopädien zusammengefaßt. Wenn auch deren größte, die des Kaisers Yung-lo aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts mit über 20 000 Büchern anscheinend nur noch in Bruchstücken erhalten ist, so sind doch viele andere alte und neuere, vorzüglich die große Enzyklopädie des Kaisers K'ang-hsi (圖書集成 T'u-shu-chi-ch'êng) von Anfang des 17. Jahrhunderts in 10 000 Büchern vollständig vorhanden und geben einen großartigen Überblick über die Wissenschaft dieses Volkes. Der Umstand, daß in diesen Enzyklopädien das persönliche Urteil der Referenten zurücktritt, und sie die Quellen in extenso reden lassen, gibt ihnen einen besonderen wissenschaftlichen Wert. Aus der obigen keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch machenden Übersicht kann man ersehen, welche Werte in der chinesischen Literatur stecken, wie viele unserer Wissenschaften und Künste in ihr eine Bereicherung und Förderung finden können, wenn sie dieses Wertvolle herausſuchen, übersetzen oder von Sinologen und Chinesen übersetzen lassen und verarbeiten. Dazu müssen sie aber zuerst wissen, wo es zu finden ist; diesem Zwecke dient neben der allgemeinen Aufklärungsarbeit der Sinologen die wissenschaftliche Katalogisierung der chinesischen Literatur in den Bibliotheken.

Die Notwendigkeit einer äußeren Ordnung chinesischer Buchtitel ist überall vorhanden, wo größere Bestände chinesischer Bücher dem wissenschaftlichen Gebrauch erschlossen werden sollen. Ein systematischer Katalog bedarf einer äußerlichen Anordnung der Titel der in ihm nach ihrer enzyklopädischen Stellung eingeordneten Werke, ebensosehr eines Index, der seinen ganzen Inhalt erst sicher auffindbar macht, wie jedes andere auserwählende Verzeichnis oder die einfache Zugangsliste und ein Standortsverzeichnis, das einen Katalog vertritt. Wie in vielen orientalischen Literaturbeschreibungen, so gilt auch in der chinesischen der Titel des Werks für sehr viel wichtiger als der Verfasser, dessen Name im Altertum zuweilen mythisch, oft zweifelhaft und nicht selten ganz vergessen ist, in späterer Zeit durch den Gebrauch wechselnder Schriftstellernamen für dieselbe Persönlichkeit verdunkelt wird. Ferner ist die Anzahl der namenlosen und der untergeschobenen Schriften nicht klein und der von mehreren Gelehrten oder ganzen Gelehrtenkommissionen verfaßten Werke sehr groß, so daß es sich nicht empfiehlt, die Buchtitel unter die Verfassernamen zu ordnen. Jedenfalls ist der Buchtitel sicherer und bekannter als der Verfassername, deshalb stellen ihn chinesische Bücherkataloge voran und lassen den Verfassernamen folgen. Ein unter die Verfassernamen ordnendes Titelverzeichnis würde sowohl an unvermeid-

lichen Unsicherheiten und Willkürlichkeiten leiden, als auch einen beträchtlichen Teil der Titel nicht erfassen können oder ihn zwischen die Eigennamen ordnen müssen, ein Verfahren, das die Übersichtlichkeit eines chinesischen Verzeichnisses empfindlich beeinträchtigt. Es ist nämlich daran zu erinnern, daß ein solches Verzeichnis wegen des Gleichklangs der chinesischen Worte die chinesischen Zeichen auch bei Umschreibung ihres Lautwerts mit Buchstaben nicht entbehren kann. Nur etwa 420 in Buchstabenschrift verschiedene Silben sind in der hochchinesischen Aussprache für viele Tausende verschiedener Zeichen und Wortbegriffe vorhanden, so daß ein Titel in Buchstabenumschrift allein meist ganz zweifelhaft ist. Der Titel muß fernerhin als grammatische Einheit gefaßt werden; grammatische Ordnungswörter können nicht aus ihm herausgehoben werden, da die Eigenart der chinesischen Sprache die Anwendung der Genera verbi auf die unveränderlichen chinesischen Wortbegriffe nur per nefas gestattet, der Verfassername dagegen ist meist ein einsilbiges oder zweisilbiges Gebilde, das durch Beinamen weiter bestimmt wird. Das Durcheinanderordnen der kurzen Verfassernamen und der langen Titelgebilde ergibt an sich schon ein unübersichtliches Gemenge, die Hinzufügung der notwendigen Umschreibung in Buchstaben zu beiden macht das Verzeichnis noch unübersichtlicher; deshalb pflegt man den Verfasserindex von dem Titelindex zu trennen. Wo das unglückliche System der Durcheinanderordnung von Verfassernamen mit den dazugehörigen Titeln und den anonymen Titeln doch angewendet wird, wie im Hauptteil von R. K. Douglas: Catalogue of the Chinese books in the British Museum (P. 1/2, London 1871/1903) muß ein reiner Titelindex notwendigerweise folgen, der die vorherige alphabetische Anordnung eigentlich überflüssig macht.

Für die äußere Ordnung der chinesischen Titelkomplexe in Indizes, wie im Zettelkatalog, empfiehlt sich in europäischen Katalogen am meisten die alphabetische Ordnung; die umschriebenen Silben sind dabei nach ihrer Reihenfolge im Titel Ordnungswörter. Eine graphische Anordnung nach der Klasse des ersten chinesischen Zeichens, ebenso auch eine andere phonetische Anordnung nach dem Reim der ersten Silbe, wie sie den Chinesen geläufig ist, wäre für Europäer sehr viel umständlicher und schwieriger. Ein Zugeständnis an die chinesische Graphik sollte indessen bei der alphabetischen Anordnung nach den Anlauten der ersten Silben der Titel insofern gemacht werden, als die gleichen chinesischen Zeichen des ersten Ordnungsworts aufeinanderfolgender Titel immer zusammenbleiben, auch wenn nach Berücksichtigung des zweiten Ordnungswortes ein anderes Zeichen gleicher Aussprache mit einem neuen Titel dazwischen geordnet werden müßte. Ebenfalls sollte auch das Zugeständnis an die chinesische Phonetik gemacht werden, daß in der Titelfolge die gleichlautenden Silben der ersten Ordnungswörter nach den 4 Tönen des Hochchinesischen aufeinander folgen, die Reihenfolge gleichtoniger Silben derselben Lautverbindung kann dann weiter durch ein handliches phonetisches Wörterbuch bestimmt werden. Das graphische Zugeständnis ist eine praktische Folge der Voranstellung der chinesischen Zeichen vor die Transliteration des Titels, es macht keinerlei Schwierigkeiten und erhöht die Übersichtlich-

keit der Anordnung. Das phonetische dagegen erfordert eine gewisse lexikalische Arbeit, ist aber eine notwendige Rücksicht auf die wirkliche chinesische Aussprache, nach der die gleiche Silbe in verschiedenen Tonhöhen gesprochen verschiedene Lautbilder ergibt. Bei Beobachtung dieser Regeln kommt ein brauchbarer und übersichtlicher Index zustande, wie man ihn z. B. für Buchtitel und für Verfasser gesondert in den rühmlichst bekannten Notes on Chinese literature von A. Wylie (Shanghai 1867) findet, dessen Brauchbarkeit auch durch die uns heute ungewohnte alte englische Umschreibung nur wenig beeinträchtigt wird. Die Anwesenheit der chinesischen Zeichen gibt auf jeden Fall die Möglichkeit sich auch in einer fremdartigen Umschreibung schnell zurechtzufinden; trotzdem muß daran festgehalten werden, daß eine ungewöhnliche Umschreibung mehr ein Hindernis, als eine Hilfe für Aussprache und alphabetische Anordnung chinesischer Zeichen ist. Bibliotheken sollten darum mit besonderer Sorgfalt in der Wahl ihrer Transkription vorgehen und nur eine möglichst allgemein bekannte und gebräuchliche Umschreibungsart verwenden.

Mit recht mannigfaltigen Transkriptionen des Chinesischen hat man es nun besonders in Deutschland, wo sich eine einheitliche Umschreibung bis heute nicht durchgesetzt hat, zu tun. War doch bis vor nicht allzu langer Zeit sogar die Sprachform, nach der zu transkribieren sei, strittig; gerade das Kuan-hua von Peking, die hochchinesische Amtssprache, hatte wegen seiner abgeschliffenen Formen unter den Sinologen Deutschlands wenig Freunde. Noch im Jahre 1891 konnte Karl Arendt in seinem Handbuch der nordchinesischen Umgangssprache T. I (S. 392) darüber klagen, „daß der Pekingdialekt bisher von keinem der in Europa lebenden Sinologen als der eigentliche Repräsentant des heutigen Kuan-hua, d. h. sowohl des Hochchinesischen als auch der Beamtensprache, einwandfrei akzeptiert worden sei“ und in den Vorwürfen der Sinologen gegen das Pekinesische konnte er eine Parallele sehen zu den Schmähungen Moritz Haupts gegen die neuhochdeutsche Schriftsprache. Die europäischen Sinologen bevorzugten die Dialekte, welche die historischen An- und Auslaute der Wörter treuer bewahrten, oder sie umschrieben nach einem Idealdialekt, dem sogenannten Nankingdialekt. Demgegenüber weist Arendt mit aller Schärfe auf die bereits von T. T. Meadows (Desultory notes on the government and people of China, and on Chinese language, 1847) hervorgehobene Tatsache hin, daß in der Aussprache Kuan-hua, die Sprache des amtlichen Verkehrs, und Pekingdialekt identisch sind, und daß dieser Dialekt in Wirklichkeit die mustergültige Umgangssprache des Landes ist. Es ist nun ganz klar, daß eine lebende Sprache, wie das Chinesische, in dem auch die große historische Literatur in der Sprache von heute gelesen wird, von Europäern nicht nach historischen Reminiszenzen umschrieben werden sollte, und es hat sich jetzt auch die Umschreibung nach der heute anerkannten und in den chinesischen Schulen gelehrten Form durchgesetzt, damit aber leider freilich keine einheitliche Transkription. Die Umschreibung pflegt nämlich von der Schreibart der Muttersprache des Umschreibenden abhängig zu sein, außerdem sind innerhalb desselben nationalen

Umschreibungstypus noch mancherlei Varietäten im Gebrauch, am meisten in dem deutschen. Wenn auch die Abweichungen der neueren deutschen Umschreibungen des Chinesischen voneinander nicht sehr groß sind, so gibt es doch keine einheitliche deutsche Umschreibungsart. Weder die sogenannte deutsche Einigungsumschrift von Lessing-Wilhelm, welche sich die deutsche Schreibung jedes chinesischen Lautes zur Regel macht, aber die Anlaute von Shantung in das Hochchinesische hereinbringt, noch auch die philologische genaue Umschreibung Arendts, die nach internationaler Umschreibungsmethode, die auch für andre Sprachen verwendet wird, unter Zuhilfenahme von diakritischen Zeichen die hochchinesischen Laute rein wiedergibt, haben größere Verbreitung gefunden. Für Bibliothekszwecke ist eine Umschreibung vonnöten, die einerseits die hochchinesischen Laute genau widergibt, andererseits möglichst einem jeden Sinologen geläufig ist. Dazu eignet sich in erster Linie die Wade-Giles sche Transkription. Sie hat sich aus einer älteren national-englischen zu internationaler Bedeutung entwickelt, indem sie die englische Schreibung der Vokale durch die italienischen reinen Vokale ersetzt und nur die englischen Konsonanten beibehalten hat; sie hat sich in England und Amerika fast allgemein durchgesetzt und ist durch ihre zahlreichen wertvollen Publikationen jedem Sinologen bekannt. Sie wird heute in China selbst überwiegend verwendet, ist auch für Deutsche sehr leicht zu erlernen und bereits bei vielen Deutschen in Gebrauch; vor den deutschen Umschreibungsarten hat sie außer ihrer sehr weiten Verbreitung den Vorzug der Kürze und für Bibliotheken dazu den nicht zu unterschätzenden Vorteil vielseitiger Hilfsmittel. Es seien hier die beredten Worte wiedergegeben, mit denen Friedrich Hirth[1] von Anbeginn an für diese Umschreibung eintrat: „Der Verfasser hält es nicht für angemessen, die bereits existierenden zahlreichen Systeme der Transliteration des Chinesischen, selbst auf die Gefahr hin, der Konvenienz der deutschen Sprache nicht gerecht zu werden, noch um eines zu vermehren. In dieser Frage sollte das nationale Interesse entschieden dem internationalen weichen. Ein Deutscher, der die Ambition besitzt, transliteriertes Chinesisch annähernd richtig auszusprechen, sollte die Mühe nicht scheuen, sich in ein fremdes System hineinzudenken, oder aber diese Ambition fallen lassen. Wer englische Ortsnamen richtig aussprechen will, muß sich eben zur englischen Aussprache bequemen; wir denken nicht daran, Tschitscherone statt des italienischen Cicerone, oder Tschimborasso statt des durch spanische Rechtschreibung eingeführten Chimborazo zu schreiben; ebenso leicht dürften wir uns an das einfachere chou statt tschou oder gar tscheu, an ching statt tsching, an shan statt schan gewöhnen. Die Frage der Orthographie ist als ein Kompromiß mit den Ansprüchen nichtdeutscher Sinologen zu betrachten; uns sprachbegabten Deutschen sollte es vor allen anderen leicht fallen, ein so kleines Opfer an orthographischer Bequemlichkeit zu bringen, um das zu erreichen, was z. B. vom Engländer ein viel größeres Opfer erfordert, eine internationale Schreibmethode für eine internationale Wissenschaft, die Sinologie. Solche Methoden exi-

[1] Über chinesische Quellen zur Geographie von Kuang-tung. S. 1. Anm. 1.

stieren bereits verschiedene ... speziell auf den Dialekt von Peking angewandt, ist das System von Sir Thomas F. Wade, jetzt britischem Gesandten in Peking. Wenn der Verfasser diesem System vor allen anderen den Vorzug gibt, so geschieht dies mit Kenntnis aller ihm vorgeworfenen Mängel: es ist wahr, daß es als Repräsentant der Hofsprache von Peking die historische Entwicklung der chinesischen Sprache schlecht vertritt, auch mögen sich in der Ausführung verschiedene Inkonsequenzen nachweisen lassen; dennoch erscheint es aus mehr als einem Grunde als das praktischste: 1. Die nächsten Dekaden werden vermutlich den Beweis liefern, daß numerisch der Dialekt von Peking als gesprochene Sprache von bei weitem der Majorität Chinesisch studierender Europäer und zwar mit Wades System erlernt wird; 2. unter den Chinesen selbst verbreiten sich die linguistischen Eigentümlichkeiten dieses Dialekts (u. a. die Verwandlung des k in ch (sprich tsch) vor i ...) von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mit um so größerer Schnelligkeit als diesem in der Entwickelung der Sprache begründeten Wechsel kein Hindernis in Gestalt eines lautierenden Schriftsystems entgegensteht. Wades System ist nicht nur möglichst akkurat in der Beschreibung der Laute, sondern auch möglichst einfach, indem Zeichen und Buchstaben, die nicht in jeder Druckerei vorrätig sind, darin nicht zur Anwendung kommen."

Diese von Hirth vorausgesehene weitere Verbreitung der Eigentümlichkeiten des Pekingdialektes über China ist durch den Einfluß des Beamtentums und besonders auch durch die Adoption dieses Dialektes als allgemeine Schulsprache ebenso zur Tatsache geworden, wie der zunehmende Gebrauch der Wadeschen Transkription. Nur die französische Umschreibungsart besitzt dank ihrer vorzüglichen literarischen Hilfsmittel eine größere Bedeutung auch außerhalb der lateinischen Völker; sie ist aber völlig auf dem französischen Lautsystem aufgebaut, ziemlich lang und gibt die Laute des Hochchinesischen auch nicht ganz einwandfrei wieder. Aus diesen Gründen empfiehlt sie sich weniger für den allgemeinen Gebrauch an Bibliotheken germanischer Zunge, als die von Sir Thomas Fr. Wade. Eine Anzahl von deutschen Gelehrten bedient sich darum auch der letzteren, und die größte Sammlung chinesischer Bücher in Deutschland, die der Preußischen Staatsbibliothek, hat sie aus den genannten Gründen ebenfalls seit etwa zwanzig Jahren in ihre Kataloge eingeführt.

Es handelt sich nun aber nicht nur für die größeren deutschen Sammlungen darum, ihre alten Kataloge mit ausreichenden Indizes zu versehen, als vielmehr um die restlose Aufnahme aller in ihnen vorhandenen selbständigen Werke der chinesischen Literatur, die zum großen Teil, besonders soweit sie in größeren Sammelwerken enthalten sind, durch die alte Katalogisierung nicht erfaßt wurden. Die großen Sammlungen der Historiker, der klassischen Kommentatoren, der Dichter, der Philosophen, der religiösen Schriften aller Art und vornehmlich auch der Nachdrucke interessanter älterer Schriften kleinerern Umfangs in den allgemeinen Sammelwerken (叢書 Ts'ung-shu), deren Anzahl außerordentlich groß ist, müssen z. B. in ihre literarisch selbständigen Bestandteile aufgelöst und die in ihnen enthaltenen Schriften in der Katalogisierung festgehalten

werden. Diese Aufgabe erfüllt am sichersten und schnellsten der alphabetische Zettelkatalog nach Titeln geordnet. Sollte ein solcher noch nicht vorhanden sein, so empfiehlt es sich, sowohl den ganzen alten Bestand in dieser Form neu aufzunehmen und die in ihm bisher verborgenen Einzelwerke ans Licht zu bringen, als auch alle Neuerwerbungen sofort mit allen ihren Teilen in ihm zu verzeichnen. Der Zettel soll enthalten: den vollen chinesischen Titel in chinesischen Zeichen nach dem Titelblatt oder der vollsten Form des Titels, die im Buche zu finden ist, die genaue Transkription dieses Titels, die Angabe der Bücher (卷 chüan) oder Kapitel (回 hui), der Hefte (本 pên) und Bände (套 t'ao) oder die Blattzahl bei Einzelheften. Weiter ist Angabe des Formats wenigstens nach der Höhe in cm erwünscht. Es folge eine kurze Übersetzung des Wesentlichen im Titel oder eine Inhaltscharakterisierung, der Verfassername mit chinesischen Zeichen und Transkription, die Abfassungszeit, die Namen der Herausgeber und Verleger nur in Transkription, Angabe der Druckplatten und der Auflage, Orts- und Jahresangabe der Ausgabe. Nur selten werden alle diese Angaben ausgefüllt werden können, da sie oft auf den Titeln und im Buche fehlen; nach Verfasser- und Jahresangaben wird man sich meist in den Vorreden umsehen müssen. Als sogenannten Kopf führe der Zettel den literarischen Titel des Buches in Transkription mit Bezeichnung des Tones für die erste Silbe, die für die Einordnung wichtigen chinesischen Zeichen des Titels und die Signatur.

Natürlich muß die Titelaufnahme bei Schriften, die größeren Werken entnommen sind, auch deren Platz in diesen Werken verzeichnen. Der in der Literaturgeschichte gebräuchliche Titel des Buches, der auf dem für die Einordnung maßgebenden Kopf des Zettels gefordert werden muß, verbürgt, daß sämtliche Ausgaben desselben Werkes in der Anordnung der Zettel zusammenbleiben. Z. B. stehen die drei Ausgaben der berühmten Drogenkunde in der Preußischen Staatsbibliothek sämtlich unter pen-ts'ao nach der Jahreszahl der Ausgabe geordnet. Ihre vollen Titel lauten 1. 重修政和經史證類備用本草 Ch'ung-hsiu-chêng-ho-ching-shih-chêng-lei-pei-yung-pên-ts'ao, „Revidierte Neuausgabe des aus den kanonischen und historischen Büchern geschöpften und nach Arten geordneten Kräuterbuchs der Periode Chêng-ho." 2. 重刊經史證類大全本草, Ch'ung-k'an-ching-shih-chêng-lei-ta-ch'üan-pên-ts'ao, „Mit neuen Platten gedrucktes, aus dem kanonischen und historischen Buche geschöpftes und nach Arten geordnetes vollständiges Kräuterbuch." 3. 大觀本草綱目全書, Ta-kuan-pên-tsao-kang-mu-ch'üan-shu, „Vollständiger Text und Kommentar zum Kräuterbuch der Periode Ta-kuan." Bei dem letzteren handelt es sich nicht um das bekannte Pên-ts'ao-kang-mu trotz des irreführenden Titels, sondern um eine Ausgabe (von 1468, nachgedruckt 1578) des alten Pên-ts'ao-kang-mu. Es werden also drei Ausgaben des gleichen Werkes nur durch den literarischen Titel im Zettelkatalog zusammengehalten. Chinesische Werke haben gewöhnlich mehrere Titelformen; die ausführlichste oder auch eine stark gekürzte auf dem Titelblatt, je nach den Erfordernissen der für das

Titelblatt meist maßgebenden Kalligraphie, eine ausführliche am Anfang der einzelnen Bücher, und eine kurze am äußeren Blattrande, der nur ungern mehr als 4 Zeichen gegeben werden. Das Titelblatt kann also nicht immer maßgebend sein, ebensowenig gibt der kurze Titel am Blattrande immer den richtigen literarischen Titel des Werkes; ist ein solcher nicht näher bekannt, so werden von dem auf der Zettelaufnahme stehenden vollsten Titel die für den Namen des Werkes unwesentlichen Vor- und Nachsätze wie Angaben über den Druck (新刊 hsin-k'an, 新刻 hsin-k'o, 重刻 ch'ung-k'o) über Revision und Verbesserung (重修 ch'ung-hsiu, 新增 hsin-tsêng, 新校 hsin chiao), ferner Angaben über die Zeit, den Verfasser und Verleger am Anfang und die Bücherzahl oder andere offenbare Zusätze am Ende auf dem Kopf des Zettels ohne weiteres ausgelassen. Die Vorsätze, welche für die offiziellen, die sogenannten kaiserlichen Ausgaben bedeutsam sind, wie das (欽定 ch'in-ting, 御定 yü-ting, 御製 yü-chih, 御覽 yü-lan, fallen ebenfalls fort, werden aber durch eine Verweisung auf den literarischen Titel registriert, da es wertvoll ist, diese Ausgaben im Katalog zusammenzuhalten. Auch empfiehlt es sich bei dem starken Interesse für chinesische Buchillustration die ebenfalls auszulassenden Vorsätze über Illustration z. B. (繡像 hsiu-hsiang) durch eine Verweisung zu berücksichtigen. Auf diese Weise werden brauchbare Titel für die Köpfe der Zettel gefunden; an den oft sehr langen kultischen Titeln der Schriften des buddhistischen und des taoistischen Kanons empfiehlt es sich dagegen nicht Abstriche zu machen. Sie werden vielleicht am besten in Sonderkatalogen behandelt, die vereinzelt auch bereits vorhanden sind. Hilfsmittel für die Ermittelung der literarischen Titel und der Verfasser sind außer dem großen Katalog der kaiserlichen Bibliothek (四庫全書總目提要名, Ssŭ-k'u-ch'üan-shu-tsung-mu-t'i-yao), durch den Wylie's Notes ein Wegweiser sind, noch etliche andere gute chinesische Kataloge; ebenso wird durch die Vergleichung mit dem sehr gewissenhaft gearbeiteten Katalog der Pariser Nationalbibliothek von M. Courant (Paris 1902 ff.), dem bereits erwähnten Katalog des British Museum von R. K. Douglas und mit H. A. Giles: Catalogue of the Wade collection of Chinese and Manchu books Cambridge 1898 u. 1915) viel gewonnen.

Die alphabetische Ordnung des Zettelkatalogs soll der für die Indices oben geforderten entsprechen. Für die Verfassernamen wird am zweckmäßigsten auf Inderzetteln ein besonders Verzeichnis angelegt. Die einzelnen Zettel enthalten den Gentilnamen (姓 hsing) und den persönlichen Namen (名 ming des Verfassers in chinesischen Zeichen und in Transkription, seine literarischen Beinamen (字 tzŭ & 號 hao) sowie den Tempelnamen nur in Transkription, wenn möglich auch eine Angabe seiner Heimat und Zeit. Dazu in abgekürzter Form die in der Bibliothek von ihm vorhandenen Werke mit Signaturen. Priesternamen sollten wie Eigennamen behandelt werden, ebenso literarische Namen, deren Träger unbekannt bleiben. Ist der Träger dagegen bekannt, so wird von dem literarischen Beinamen auf ihn verwiesen, wenn er in einem Werke sich nur mit diesem Beinamen bezeichnet. In andern Fällen werden von diesen

Beinamen keine Verweisungen gemacht; solche Verweisungen wären zwar für die chinesische Gelehrtengeschichte sehr nützlich, belasten aber Bibliothekskataloge allzusehr. Die alphabetische Anordnung der Namenszettel ist die gleiche, wie die der Titelaufnahme. Wenn nun, wie dies in der Preußischen Staatsbibliothek geschehen ist, gleich bei der Anlage des Zettelkatalogs der Kopf jedes Titelzettels auf einem besonderen Indexzettel mit den vollen chinesischen Zeichen und der Signatur, dazu einem Ausgabevermerk, noch einmal abgeschrieben wird, ebenso wie die Verweisungszettel, so entsteht bei einer analogen Anordnung ein zum Auffinden der Bücher sehr handlicher allgemeiner Titelindex und damit die Möglichkeit, die ursprünglichen genauen Titelaufnahmen zu einem nur in seinen Unterabteilungen alphabetisch geordneten Sachkataloge zusammenzustellen. In diesem werden auch die Sonderkataloge des buddhistischen und des taoistischen Kanons, deren Indizes übrigens bereits im Druck vorliegen[1], ihren Platz finden.

Es ist ein unleugbarer Vorteil für den Gelehrten und den Suchenden überhaupt, wenn er alles, was auf einem Gebiete in der Bibliothek vorhanden ist, in einer verhältnismäßig kleinen Reihe alphabetisch geordneter Zettel zusammen findet, verglichen mit der Mühe, die es macht, nicht genau bekannte Werke einer bestimmten Gattung aus dem großen chinesischen Titelverzeichnis zusammenzusuchen. Wenn auch ein alphabetischer Sachkatalog nicht der bibliothekarischen Weisheit letzter Schluß ist, so kann dieser doch bei verfeinertem Ausbau seines enzyklopädischen Systems einem rein sachlich und historisch ordnenden wissenschaftlichen Katalog, den er an Durchsichtigkeit übrigens stets übertreffen wird, an Wirksamkeit nahekommen. Die Wahl des enzyklopädischen Systems, in das man die chinesische Literatur einordnen will, steht gewiß frei; man kann, wie Giles in dem genannten Katalog der Wade-Sammlung in Cambridge, einige große Gruppen zusammenfassen, in welchen man die chinesische Literatur verteilt, ohne sich um die chinesische Klassifikation im einzelnen zu kümmern; man kann auch wie Courant in seinem Pariser Katalog im ganzen eine europäische Einteilung wählen, im einzelnen aber die chinesische Klassifikation möglichst stark berücksichtigen, man kann endlich sich der Einteilung des Pekinger kaiserlichen Kataloges anschließen, welche die ausführlichste chinesische Klassifizierung darstellt. Die erste Methode empfiehlt sich durch Einfachheit und ist für Sammlungen, die nicht alle Klassen der chinesischen Literatur umfassen, wohl recht geeignet, die zweite ermöglicht eine feinere Durcharbeitung der gesamten chinesischen Literatur, ist aber nicht sehr durchsichtig und erweckt oft den Eindruck der Willkür. Wer, wie der Schreiber dieser Zeilen, seit Jahren den Pariser Katalog ohne Index benutzen mußte, wird seinen Eindruck teilen, daß dieses gemischte System die Auffindung vielet Titel nicht leicht macht. Die beiden erwähnten Kataloge sind übrigens reine Sachkataloge ohne Zuhilfenahme alphabetischer Anordnung; dasselbe ist natürlich auch der Fall mit dem nationalchinesischen Pekinger Katalog, der allerdings mehr eine klassifizierte

[1] E. Denison Ross: Alphabetical list of the titles of works in the Chinese Buddhist Tripitaka. Calcutta 1900 & L. Wieger: Taoisme I. 1900.

Bibliographie des Bestandes der kaiserlichen Bibliothek am Ende des 18. Jahrhunderts in Auswahl ist, freilich einer solchen von größtem Umfange. Durch das Verdienst Wylies ist ihre Einteilung im großen und im einzelnen, sowie ihr wesentlicher Inhalt der europäischen Forschung in handlicher englischer Bearbeitung zur Verfügung gestellt, daher ist jeder Sinologe mit diesem System vertraut. Es ist zweifellos, daß die ganze chinesische Literatur bis zum 19. Jahrhundert, die den Hauptbestandteil unserer chinesischen Bücherssammlungen bildet, sich ohne Zwang dieser Einteilung einfügt und in ihrem wahren Charakter zur Geltung kommt, daher erscheint sie meines Erachtens am geeignetsten auch die Grundlage und die wesentlichen Unterabteilungen für die Klassifizierung des chinesischen Literaturbestandes in Sachkatalogen umfassender europäischer Sammlungen abzugeben. Neben ihre vier großen Hauptabteilungen: der 經 ching (die eigentlichen Klassiker der Literatur und der Sprache mit den dazugehörigen Kommentaren und philologischen Schriften), der 史 shih (die historische und geographische Literatur), der 子 tzŭ (die philosophische Literatur im weitesten Sinne einschließlich der Naturwissenschaften und der Technik) und der 集 chi (die schöne Literatur) müßte die große religiöse Literatur (der Staatsreligion, des Taoismus, Buddhismus, Christentums und Islams) als selbständige Abteilung treten. Auch die allgemeinen Sammelwerke (叢書 ts'ung-shu) könnte man in eine selbständige Abteilung bringen, wenn man es nicht vorzieht, sie als eine neue Unterabteilung neben die Enzyklopädien (類書 lei-shu) zu stellen. Man könnte ferner die Teilung der übergroßen Abteilung der philosophischen Literatur in gesonderte geisteswissenschaftliche und naturwissenschaftliche Hälften erwägen. Endlich müßten für moderne Bildungsliteratur, Zeitungsliteratur, für die große Theaterliteratur und europäische Übersetzungs- upd Fachliteratur besondere Unterabteilungen geschaffen und einzelne alte große Unterabteilungen wie z. B. 地理 ti-li (Erdkunde), 政書 chêng-shu (Werke über die Staatsverwaltung), 目錄 mu-lu (Kataloge und Inschriften), 醫家 i-chia (Medizin) und 雜家 tsa-chia (Verschiedene Schriftsteller) feiner gegliedert und fester bestimmt werden. Diese Änderungen, die mit möglichstem Anschluß an das alte System gemacht werden sollten, würden dieses nicht erschüttern und den gewohnten Überblick über die chinesische Literatur nicht erschweren, sondern erleichtern.

Wir haben oben gesehen, wie aus einem alphabetischen Zettelkatalog ohne große Mühe und Schwierigkeiten ein alphabetischer Sachkatalog auf Zetteln entsteht, haben aber auch diesen Katalog nicht als der bibliothekarischen Weisheit letzten Schluß bezeichnet. Was darüber hinausgehend im allgemeinen Interesse gefordert werden muß, ist der gedruckte Bandkatalog in weitesten Kreisen zugänglicher und verständlicher Form. Ein Zettelkatalog bleibt immer eine innere Bibliothekseinrichtung, er ist für die Bibliothek selbst als ein immer auf der Höhe ihres Bestandes stehendes Nachschlagewerk von höchstem Wert, für das Studium weiterer Kreise eignet er sich dagegen nur mit manchen Einschränkungen. Soll man ihn nun zu einem reinen, enzyklopädisch geordneten Sachkatalog verarbeiten, ihn in extenso abdrucken und als umfangreiches Werk wie den Pariser

Katalog aus der Bibliothek in eine verständnislose Welt gehen lassen, in der er nur von wenigen geschätzt und gebraucht wird? Oder sollte man nicht lieber das ganze Resultat dieser Zettelaufnahme nehmen und es in enzyklopädischer Anordnung ohne Auswahl, aber bei Beschränkung der Einzelaufnahmen auf das Wesentlichste mit erläuterndem und verbindendem Text versehen, damit es als ein gedruckter Wegweiser durch eine große chinesische Büchersammlung in weitere Kreise hinausgehe? Mir scheint das letztere wünschenswerter und fruchtbringender zu sein. Die Erfahrungen, welche in Bibliotheken mit der werbenden Kraft von ähnlichen Werken, wie Wylie's Notes, W. Schotts Katalog der chinesischen Bücher der Königlichen Bibliothek (Berlin 1840), de Groots: Sinologische Seminare und Bibliotheken (Berlin 1913) gemacht werden, treiben zu einer derartigen Arbeit an. Ein solcher Katalog muß enthalten: die literarischen Titel und die eigentlichen Verfassernamen chinesisch und mit Transkription, eine Charakterisierung der Werke, Entstehungszeit und Ausgabebezeichnung nebst Angabe des Umfangs nur in Büchern (chüan). Die Signatur kann am Seitenrande stehen. Der Text muß auf das Wichtige hinweisen, aber auch das Unbedeutende erwähnen, er soll ein volles Bild des Bestandes der Bibliothek geben. Die in der Bibliothek vorhandenen europäischen Übersetzungen chinesischer Werke sollten der Beschreibung der betreffenden Werke in Anmerkungen beigefügt werden. Am Anfang muß der Katalog einen Überblick über das ganze Einordnungssystem geben, am Schluß vollständige Indizes der Titel und der Verfasser. Durch das Fortfallen aller Verweisungen und vieler nur für die Bibliothek wichtigen Bemerkungen der ursprünglichen Titelaufnahmen, durch Vermeiden des viel weitläufigeren Katalogdruckes wird Raum gespart, so daß bei richtiger Mäßigung des Textes der Katalog keinen größeren Umfang zu haben braucht als Wylies berühmtes Werk. Dies ist ein schwer erreichbares Vorbild und sollte nicht zur Kopie auffordern; Wylie mußte bei seinem Auszug aus dem Riesenwerk des kaiserlichen Kataloges eklektisch arbeiten, unser Katalog darf dies nicht, er wird vieles mehr geben und an anderen Stellen sich erheblich gegenüber der Arbeit Wylies beschränken müssen. Er wird aber einen schönen Vorzug vor dessen Arbeit haben, welche die reiche Literatur Chinas nur in einem Spiegel sah, daß er die Werke, die er beschreibt, damit der Leserwelt auch wirklich zur Verfügung stellt. Das Mißtrauen, welches man heute dem einst so beliebten Catalogue raisonné entgegenbringt, entstand durch die Neigung der Verfasser bei Lieblingswerken ungebührlich lange zu verweilen und sie zum Anlaß für wissenschaftliche Exkurse zu benutzen, dagegen die Hauptmasse der von ihnen zu beschreibenden Büchersammlung nur sehr summarisch zu erwähnen; in dem Katalog chinesischer Bücher, der hier gefordert wird, muß geistlose Aufzählung ebenso vermieden werden, wie die gelehrte Abhandlung über nicht streng zur Sache Gehörendes. Trotz der augenscheinlichen Schwierigkeiten liegt hier eine Aufgabe für die Geschicklichkeit des Bibliothekars und den Fleiß des Sinologen vor, die es verdient unternommen zu werden.

Beitrag zur Kenntnis der Indoskythen. Von Sten Konow.

In einem Aufsatz über die Nationalität der Kuṣanas, ZDMG. 68, S. 85ff., habe ich versucht, die Legende auf den Münzen des Kaniṣka und seiner Nachfolger aus der iranischen Sprache, die bis in das achte Jahrhundert nach Christus in dem Khotanreiche gesprochen wurde, und die ich nach KIRSTES Vorgang Khotanī genannt habe, zu erklären. Die Legende *šaonano šaoKaneški košano* läßt sich in der Tat ungezwungen aus der Khotanīsprache erklären. Die Form des Gen. plur. *ano* neben Khotanī *ānu* ist mit ihrem *o* neben Khotanī *u* gerade, was wir für eine etwas ältere Stufe der sprachlichen Entwicklung voraussetzen müssen, indem altes *ām o* und nicht *u* ergeben sollte. Und nur aus einer Sprache wie Khotanī läßt sich das schließende *i* des Nom. sing. *Kaneṣki* befriedigend erklären. Wenn aber in der Münzlegende eine solche Sprache angenommen wird, kann das Wort *košano* nur ein Gen. plur. eines *koši* sein.

Man kann nur zweifelhaft sein, ob in dem letzten Worte der Legende einfach eine ethnische Bezeichnung vorliegt, derselben Art wie das *gatāna* in den von mir JRAS. 1912, S. 379 f. besprochenen Junnarinschriften, oder ob wir mit STAËL HOLSTEIN, JRAS. 1914, S. 79ff. *košano* mit *šaonano šao* verbinden und darin den aus persischen Münzen bekannten Titel *Kūšān šāhān šāh*, König der Könige der Kūšān sehen wollen. Dagegen spricht allerdings die von FLEET, JRAS. 1914, S. 374ff. wahrscheinlich gemachte Reihenfolge der Worte in der Münzlegende. Für entschieden halte ich aber die Frage nicht.

Das Wort *šao* Gen. plur. *šaonano* versuchte ich als eine Ableitung aus der Wurzel *χšāy* mit einem Suffix *van* zu erklären, und die Möglichkeit einer solchen Bildung wird, wie STAËL HOLSTEIN, l. c. S. 842, bemerkt, durch die soghdischen Formen *χšâvan*, Macht, *χšēvanê*, König, erwiesen. Vgl. F. W. K. MÜLLER, Soghdische Texte I. Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1912, Berlin 1913.

Der schwache Punkt in meiner Erklärung war die Tatsache, daß das Wort *šao* im Khotanī nicht nachweisbar war. Das Wort *ṣaunā*, das ich zum Vergleich heranzog, gibt an denjenigen Stellen, wo ich es nachweisen kann, das Sanskritwort *kārunika* wieder und ist wohl wahrscheinlich von *šao* zu trennen. Mit Sicherheit können wir bloß behaupten, daß die Kuṣanakönige eine Titulatur benutzten, die genau so wie die der Śakas eine Übersetzung der persischen war. *Šaonano šao* bedeutet genau dasselbe wie das śakische *śāhānu ṣāhi* der Allahābād praśasti, *śāhānu sāhi* des Kālakācāryakathānaka. LÜDERS hat, SBAW. 1912, S. 426, vermutet, daß die Kuṣanas

diese Titel der Sprache ihrer sakischen Vorgänger entlehnt und die Namen nach Art dieser Sprache flektiert haben. Daß die Kuṣanas in Indien durchaus als die Erben und Fortsetzer der sakischen Herrschaft angesehen werden müssen, habe ich auch in meinen Indoskythischen Beiträgen, SBAW. 1916, S. 787ff., nachzuweisen versucht. Der Titel *šaonano šao* ist aber, wie die Verschiedenheit in den Wortstämmen *ṣāhi* und *šao* zeigt, keine einfache Entlehnung, sondern eine Übersetzung. Eine Entlehnung ist der Titel *ṣāhi*, den die Kuṣanaherrscher in indischen Inschriften benutzen. Wenn die Kuṣanakönige aber eine nichtindische Sprache verwenden, wird das Wort *ṣāhi* durch andere Worte ersetzt, durch *βασιλεύς* in den griechischen und durch *šao* in denjenigen Legenden, deren Sprache die der Kuṣanas gewesen zu sein scheint.

Solange nun das Wort *šao* sonst nicht nachweisbar war, würde man aus seiner Verwendung in den Münzlegenden der Kuṣanas wohl am ehesten den Schluß ziehen, daß diese eine Sprache benutzten, die mit dem Soghdischen verwandt war, während die Flexionsformen eher auf eine Sprache nach der Art des Khotanī hinweisen. Jetzt bin ich aber in der Lage nachzuweisen, daß das Wort *šao* auch der Khotanīsprache gehört, und zwar in der Form, die wir nach den orthographischen Eigentümlichkeiten dieser Sprache erwarten würden also *ṣṣau* oder *ṣau*.

In den von HOERNLE JASB. 66, 1, S. 234ff.; 70, 1, Extra-Number I, S. 30ff. veröffentlichten in Khotanī abgefaßten Dokumenten kommt unser Wort nämlich wiederholt vor. Die Erklärung dieser Dokumente ist allerdings noch immer ganz unsicher. Das eine und das andere können wir aber verstehen. So handelt es sich in Nr. 1 um Stadtangelegenheiten in Verbindung mit der Boden- und Wasserpolitik (*kṣīrū kīrä vī haṃtsa ūci śaṃdyeṣa*, in den Stadtangelegenheiten in Verbindung mit Wasser-Boden); in Nr. 2 von der Anlage von Gruben (*gaṃtsa kūḍai vīra*) und in Nr. 5 von der Lieferung von wollenen Kleidern an die Heeresinnung (*spāta sīḍakä vara u ttyāṃ hvaṃḍāṃ vara cu pemmīnä thauna puḍaṃda u thauna ṇi haudāṃda*, zwischen der Heeresinnung und denjenigen Männern, die wollene Kleider kontrahierten (?) und die Kleider nicht lieferten). Und namentlich scheint es jetzt möglich, die meisten Daten mit ziemlicher Sicherheit zu deuten.

Das Wort *ṣṣau* kommt nun immer in Verbindung mit dem Datum oder jedenfalls gleich im Anfang der Dokumente vor. Im ganzen kommen sechs Dokumente in Frage, deren Anfangsworte ich im folgenden nach den veröffentlichten Faksimiletafeln und nach Durchzeichnungen, die ich HOERNLE verdanke, wiedergebe.

Nr. 3: ... *māśtä Kaja [ha*]ḍä 20 2 Hvaṃnä rruṃdä Väśavuhaṃ*[1] *ṣṣau Śanīrä salya ;*

Nr. 5: *ṣṣau Phvaihvahi tta parī*

Nr. 8: *10 7 mye kṣänä ṣau Śacū salya Ñäha mäśtä 10 7 [mye] haḍai ;*

[1] Vgl. HOERNLE, JRAS. 1915, S. 487ff. Vielleicht ist Viśavāhaṃ zu lesen. Vor *māśtā* steht in der Durchzeichnung etwas, was vielleicht eine 8 sein kann. Dann würden wir *salī 10 8* ausfüllen müssen.

Nr.15: *ṣṣau Sacū salya paḍauyse;*

Nr.12: *salī 20 māštā Cvātaja haḍā 10 3 ttye Hvaṃnā rruṃḍā Vāšavuhaṃ ḍādye ṣṣau Vādyadattā gāryavāḍā pīḍakā,*

Nr. 14: *salī 5 māštā.. ja haḍā 10 (?) ṣṣau (?) Śāṃdatti salya.*

Das Wort *ṣṣau, ṣau,* das in allen diesen Dokumenten vorliegt, kann nichts anderes sein als das bisher nur in den Münzlegenden der Kuṣanas nachgewiesene *šao.* Es ist eine Ableitung aus derselben Wurzel wie das sakische *ṣāhi,* das mittelpersische *šāh,* ist aber nicht mit denselben identisch. Neben dem soghdischen *χšēvanê* zeigt es, daß die verschiedenen mitteliranischen Sprachen für „Herrscher", „Häuptling" verschiedene Dialektausdrücke besaßen, die alle von derselben Wurzel abgeleitet waren, sich aber in der Bildung voneinander unterschieden.

Besonders klar ist die Bedeutung in Nr. 12, wo nach der Datierung die Worte *ṣṣau Vādyadattā gāryavāḍā pīḍakā* folgen. Diese können nur bedeuten: Schriftstück des *ṣṣau* Vidyadatta, des *gāryavaḍā,* wobei ich die Bedeutung dieses letzteren Wortes oder Worte noch nicht bestimmen kann. Die einzige Schwierigkeit liegt in der Form des Wortes *ṣṣau.* In Nr. 5 scheint *ṣṣau* sicher ein Nominativ zu sein, denn *ṣṣau Phvaihvahi tta parī* kann nur bedeuten, *ṣṣau* Phvaihvahi möge so veranlassen. In allen den anderen Dokumenten scheint aber *ṣṣau* ein Genitiv zu sein. Vgl. Nr. 3, *ṣṣau Ṣanīrā salya,* im Jahre des *ṣṣau* Ṣanīrā; Nr. 8, *ṣau Ṣacū salya,* im Jahre des des *ṣau* Ṣacū; Nr. 14, *ṣṣau Śāṃdatti salya,* im Jahre des *ṣṣau* Śāṃdatti; Nr. 15, *ṣṣau Ṣacu salya paḍauyse,* im ersten Jahre des *ṣṣau* Ṣacū. Die Zugehörigkeit des Wortes *paḍauyse* zum Datum in Nr. 15 ist nicht sicher, da die Form nicht ganz klar ist.

Wir würden somit annehmen müssen, daß die Form *ṣṣau* sowohl im Nominativ als im Genitiv gebraucht wurde. Wenn wir uns aber die Form des Gen. plur. in der Münzlegende ansehen, werden wir auf einen Stamm *ṣṣaun* schließen müssen, und ein solcher müßte, nach allem, was wir von der Flexion im Khotanī wissen, einen Genitiv *ṣṣaunā* ergeben, und diese Form würden wir nach der Analogie der Verbindung *Hvaṃnā rruṃḍā Vāšavuhaṃ,* wo der Titel im Genitiv steht, auch hier erwarten.

Es liegt aber in den beiden Fällen ein kleiner Unterschied vor, genau derselben Art wie im Deutschen, wo es „Kaiser Wilhelms Regierung", aber „die Regierung Wilhelms, des Kaisers von Deutschland" heißt. Wo keine nähere Bestimmung hinzutritt, werden Titel und Name als eine Einheit gefühlt und erhalten bloß ein Kasussuffix. Daß die sprachliche Auffassung im Khotanī dieselbe war, kann ich allerdings nicht beweisen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, denn in indischen Inschriften aus Gegenden, wo Khotanī oder die nach meiner Meinung damit identische Sprache der Kuṣanas vorausgesetzt werden müssen, finden wir ähnliche Verbindungen. So steht in der sogenannten Takht-i-Bahi-Inschrift *erjhaṇa Kapšasa* Prinz Kapsas; in der Wardak-Vasen-Inschrift *maharaca rajatiraja Hoveṣkasya,* Großkönig Oberkönig Hoveskas, in dem von mir SBAW. 1916, S. 817, herausgegebenen Niyadokument *mahanuhava maharaya Jitrogha Vaṣmana devaputrasa,* großmächtig Großkönig

Jitrogha Vaşmans, des Himmelssohnes, und in anderen Niyadokumenten finden wir ähnliche Verbindungen.

Ich glaube somit mit Sicherheit annehmen zu können, daß der Titel *ssau* in den Khotandokumenten von verschiedenen Machthabern gebraucht wird, und daß dies *ssau* mit dem *šao* der Münzlegenden identisch ist.

Mit der Datierung dieser Dokumente habe ich mich schon in meinen Khotan Studies, JRAS. 1914, S. 339ff., beschäftigt. Die dort gewonnenen Ergebnisse glaube ich aber jetzt etwas modifizieren zu müssen.

Den Anfang von Nr. 12 habe ich früher nicht richtig gelesen. Es steht nicht *haḍā 10 3 mye*, am 13. Tage, wie ich früher glaubte, da. Eine solche Verbindung wäre übrigens sprachwidrig, indem die oblique Singularform von *haḍai* nicht *haḍā*, sondern *haḍai* lautet. *Haḍā* ist vielmehr die Pluralform, und *haḍā 10 3* heißt „Tage 13", und nicht „am 13. Tage". Das folgende Wort ist ferner nicht *mye*, sondern *ttye*, der Gen. sing. des Pronominalstammes *tta*. Dies *ttye* muß mit dem nach *Vāśavuhaṃ* folgenden Worte *dādye*, das ich früher falsch gelesen hatte, verbunden werden. Das ganze Datum muß folglich übersetzt werden: Jahr 20, Monat Cvātaja, Tage 13, in diesem (Jahre) dem dritten des Khotan-Königs *Vāśavuhaṃ*.

Daraus folgt, daß das im Anfang des Dokuments genannte Jahr zwanzig, nicht das Regierungsjahr des Khotankönigs sein kann. Es muß sich um eine andere Ära handeln. Eine Betrachtung der Daten in den anderen Dokumenten führt zu einem ähnlichen Ergebnis.

Ich habe schon in meinen Khotan Studies darauf hingewiesen, daß anscheinend zwei verschiedene Worte für „Jahr" gebraucht werden, nämlich neben *salī*, Gen. *salye*, Loc. *salya*, auch *kṣāṇā*, und ich habe vermutet, daß dies letztere Wort Regierungs(jahr) bedeutet. Ich glaube noch immer, daß diese Deutung wesentlich richtig ist.

Das Wort *kṣāṇā* wird im Gen. sing. gebraucht in Nr. 8 und Nr. 11 und im Nom. plur. in Nr. 10, und an beiden Stellen ist wahrscheinlich der entsprechende Kasus des Wortes *salī* zu ergänzen. Soweit ist alles klar, und aus Nr. 10, das sowohl in *salī 20* als in *kṣāna 20* datiert ist, geht mit Sicherheit hervor, daß die beiden Worte sachlich Synonyme sind.

Nun wird das 17. *salī* in Nr. 1 als ein Jahr des *Vāśavuhaṃ*, das 17. *kṣāṇā* dagegen in Nr. 8 als ein Jahr des *ṣau Ṣacū* bezeichnet. Meine frühere Vermutung, daß wir in den Worten *ṣau Ṣacū* eine Regierungsdevise des *Vāśavuhaṃ* nach Art der chinesischen *nien-hao* sehen sollten, läßt sich jetzt, da das Wort *ssau* an so vielen Stellen nachgewiesen und auch wohl mit Sicherheit erklärt worden ist, nicht mehr aufrecht erhalten. Wir müssen vielmehr eingestehen, daß zwischen den Datierungen in Nr. 1 und in Nr. 8 anscheinend ein Widerspruch vorliegt. Sehen wir uns deshalb die verschiedenen Datierungen etwas näher an.

Nr. 14: *salī 5 māśtā ... īja haḍā 10 (?) ssau (?) Śāṃdatti salya*, Jahr 5, Monat ... *īja*, Tage 10, im Jahre des *ssau Śāṃdatti*;

Nr. 2: *salī 10 1 māśtā Cvātaja haḍā haśta* (?), Jahr 11, Monat *Cvātaja*, Tage acht. Ich bin sehr im Zweifel, ob die Lesung *haśta*, die ich HOERNLE verdanke, richtig ist. Nach der mir vorliegenden Durchzeichnung HOERNLES scheint es möglich, daß in Wirklichkeit *haḍā 30 ssau Tsīṣīysā salya* oder etwas Ähnliches dasteht;

Nr. 8: *10 7 mye kṣāṇā sau Ṣacū salya Ñāha maśtā 10 7 [mye] haḍai*, des 17. *kṣāṇā*, im Jahre des *sau Ṣacū*, Monat *Ñāha*, des 17. Tages;

Nr. 15: *ssau Ṣacū salya paḍauyse*, im Jahre des *ssau Ṣacū*, im ersten(?);

Nr. 1: *salī 10 7 māśtā Skarhvārā haḍā 5 Hvaṃnā rruṃḍā Viśavuhaṃ*, Jahr 17, Monat Skarhvārā, Tage 5, (während der Regierung) des Khotan-Königs Viśavuham;

Nr. 3: ... *māśtā Kaja [ha]ḍā 20 2 Hvaṃnā rruṃḍi Väśavuhaṃ ssau Ṣanīrā salya*, (Jahr, ... Monat Kaja, Tage 22, (während der Regierung) des Khotan-Königs Viśavuhaṃ, im Jahre des *ssau* Ṣanīrä;

Nr. 11: *10 9 mye* (?) *kṣāṇā Khaysāja 20 3 mye haḍai*, des 19. kṣāṇä(im Monat) Khaysāja, des 23. Tages;

Nr. 10: *salī 20 māśtā Nāhaja haḍā 20*, Jahr 20, Monat *Nāhaja*, Tage 20, und *kṣāṇa 20 ttye salye* , kṣāṇa 20, dieses Jahres;

Nr. 12: *salī 20 māśtā Cvātaja haḍā 10 3 ttye Hvaṃnā rruṃḍā Väśavuhaṃ dādye*, Jahr 20, Monat Cvātaja, Tage 13, dieses (Jahres), des dritten des Khotan-Königs Väśavuham;

Nr. 13: ... *[bi]stamye salye Kaji māśtā dasamye haḍai*, des zwanzigsten Jahres, des Monats Kaji, des zehnten Tages;

Nr. 7: *[sa]lī 20 2 māśtā Skarihvāri haḍā 20 3*, Jahr 22, Monat Skarihvāri, Tage 23.

In Nr. 5 wird bloß *ssau* Phvaihvahi erwähnt, aber kein Jahr genannt. Nr. 4 und Nr. 6 sind undatiert, und in Nr. 7 und Nr. 17 ist das Datum nicht zu ermitteln.

Der Khotan-König Viśavuham wird, wie wir sehen, in drei Dokumenten genannt, in Nr. 1, Nr. 3 und Nr. 12. Nr. 3, das innerhalb seiner Regierungszeit fällt, ist im Jahre des *ssau* Ṣanīrä abgefaßt worden; Nr. 1 erwähnt das 17. Jahr und Viśavuham als König, während das *kṣāṇa* Jahr 17 nach Nr. 8 ein Jahr des *sau Ṣacū* war, und Jahr 20 ist nach Nr. 12 das dritte Jahr des Khotan-Königs.

Aus dieser Sachlage würden wir zunächst schließen, daß Viśavuham im Jahre 17 nach *sau Ṣacū* zur Regierung kam. Dagegen spricht aber Nr. 3. Wir müssen deshalb den Schluß ziehen, daß die Zuteilung der einzelnen Jahre an den Khotan-König oder an irgendeinen *ssau* nichts mit der Regierungszeit dieser Machthaber zu tun hat, sondern sich auf irgendeine Tätigkeit, die sie in dem betreffenden Jahre ausübten, beziehen muß. Die in den Dokumenten gebrauchte Ära ist davon vollständig verschieden.

In diesem Zusammenhange ist es vielleicht angebracht, die von CHAVANNES, Ancient Khotan 1, S. 521 ff. veröffentlichten chinesischen Dokumente heranzuziehen,

indem diese ebenso wie die iranischen in Dandān Uiliq gefunden worden zu sein scheinen.

Das erste von diesen Dokumenten ist an Wei-tsch'e, tsche-lo Präfekt der sieben Städte und a-mo-tsche gerichtet, und am 23. Tage des 3. Monats des 3. Jahres ta-li datiert. Die Periode ta-li umfaßt die Jahre 766—779, und das Dokument gehört somit in das Jahr 768 n. Chr.

Wie CHAVANNES gezeigt hat, ist Wei-tsch'e der Familienname der Khotan-Könige, und dies Wei-tsch'e ist selbstverständlich nichts anderes als das *viśa*, das in Viśavuham vorkommt, und was die aus tibetischen Quellen stammende Liste der Khotan-Könige in der Form *vijaya* wiedergibt. Der Wei-tsch'e, der im Jahre 768 herrschte, war, wie CHAVANNES gezeigt hat, Wei-tsch'e Yao, und ich habe in meinen Khotan Studies wahrscheinlich zu machen versucht, daß eben dieser Herrscher mit Viśavuham identifiziert werden muß.

Wei-tsch'e wird nun nicht nur als Präfekt über die sechs Städte, d. h. Khotan und Nachbarstädte, sondern auch als *a-mot-sche* bezeichnet. Dieser Titel kommt nach CHAVANNES auch in anderen chinesischen Quellen vor. In zwei von ihm veröffentlichten Urkunden, wodurch die chinesische Regierung den Königen von Khotan und Kaschgar den Königstitel verliehen, werden diese Machthaber als *a-mo-tsche* von Yu-t'ien, bzw. Su-le bezeichnet, und im T'ang-schu lesen wir, daß der König von Su-le den Familiennamen P'ei habe und sich selbst als *a-mo-tsche* bezeichne. Vgl. CHAVANNES, Doucuments sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux. St. Petersbourg 1903, S. 121, 207 f.

Hier bekommen wir zunächst den Eindruck, daß die Könige von Khotan und Kaschgar ständig den Titel *a-mo-tsche* führten. Dagegen spricht aber das vierte der chinesischen Dandān-Uiliq-Dokumente. Dasselbe fällt in das 16. Jahr ta-li, d. h. ins Jahr 781 n. Chr., als Yao noch König von Khotan war, und es bezieht sich auf Angelegenheiten des zu den Wei-tsch'e unterstehenden sechs Städten gehörenden Ortes Li-sie. Der Khotan-König selbst ist aber hier nicht *a-mo-tsche*, sondern ein gewisser Sche-tseu, dessen Name nach CHAVANNES vielleicht eine Übersetzung des türkischen Arslan ist.

Es scheint mir notwendig zu sein, eine Übereinstimmung zwischen der Sachlage in den iranischen und den chinesischen Dokumenten anzunehmen. Auf der einen Seite werden die Dokumente in einer noch nicht bestimmbaren Ära datiert, die einzelnen Jahre aber als die des Khotan-Königs oder irgend eines *ssau* bezeichnet. Auf der anderen Seite haben wir eine Datierung in einer chinesischen Ära, innerhalb desselben Regierungsbezirks werden aber in den verschiedenen Jahren einmal der Khotan-König, ein anderes Mal eine andere Person als *a-mo-tsche* bezeichnet. Ich glaube den Schluß ziehen zu müssen, daß das einzelne Jahr in den iranischen Dokumenten demjenigen Machthaber, der in diesem Jahre *a-mot-sche* war, zugeschrieben wird. Dann muß aber der *a-mot-sche* ein Funktionär gewesen sein, der auf irgend-

eine Weise die Beziehungen zu der chinesischen Regierung vermittelte, und der von Jahr zu Jahr wechselte oder wechseln konnte.

Was *a-mo-tsche* bedeutet, wissen wir nicht. Es ist kein chinesisches Wort, sondern eine Wiedergabe eines fremden Wortes, und da wir wohl jetzt mit ziemlicher Sicherheit annehmen können, daß sowohl Kaschgar als Khotan, wo der Titel vorkommt, dem iranischen Sprachgebiet angehörten, wird es sich wohl um ein iranisches Wort handeln. Nach Rücksprache mit meinem Kollegen Professor Junker glaube ich die Vermutung wagen zu dürfen, daß *a-mo-tsche* mit dem persischen *āmoxten*, lehren, zusammenhängt. Ein *āmocaka* würde ein Funktionär sein, der die Lokalregierung über die Absichten der Zentralregierung belehrt, sagen wir ein Dragoman.

Falls die obige Auseinandersetzung das Richtige trifft, so deutet die ganze Sachlage darauf hin, daß der chinesische Einfluß in Khotan damals recht bedeutend war, was wir ja auch sonst aus den chinesischen Quellen schließen müssen. Und alles spricht dafür, daß die in den iranischen Dokumenten verwendete Ära eine chinesische war.

Nun habe ich schon in meinen Khotan Studies zu zeigen versucht, daß die chinesischen und die iranischen Dokumente aus Dandan Uiliq ungefähr gleichzeitig sind. Diese Annahme würde eine bedeutende Stütze erhalten, falls CHAVANNES Deutung des Namens Sche-tseu als eine Übersetzung des türkischen Arslan richtig ist. Denn der Name Arslan steckt zweifelsohne auch in dem Namen Arsalam in dem 12. und wohl auch in dem nach HOERNLE in dem 9. iranischen Dokument vorkommenden Arsäli. Vielleicht handelt es sich in allen diesen Dokumenten um eine und dieselbe Person.

Das chinesische Dokument, das den Namen Arslan zu enthalten scheint, ist in dem 16. Jahre ta-li datiert, das iranische, das Arsalam erwähnt, im 20. Jahre, und dasjenige, das die Form Arsäli aufweist, im 22. Falls alle diese Formen den Namen derselben Person wiedergeben, würden wir natürlich schließen, daß es sich in allen den betreffenden Dokumenten um dieselbe Ära handelt. Die chinesische Periode ta-li umfaßt allerdings bloß die Jahre 766-779. Die chinesischen Dokumente zeigen aber, daß sie in Dandan-Uiliq auch nach 779 Verwendung fand, indem Nr. 4 im 16. und Nr. 10 im 17. Jahre ta-li datiert sind. Daß eine Regierungsdevise in der entlegenen Khotangegend noch eine Zeitlang gebraucht wurde, nachdem sie in China durch eine andere ersetzt worden war, ist sehr wohl zu begreifen, und nichts hindert uns anzunehmen, daß sie in den iranischen Dokumenten bis in das 22. Jahr benutzt wurde. Die chinesischen Dokumente zeigen übrigens, daß die Praxis keineswegs fest war, indem das Jahr 782, das in Nr. 10 als das 17. Jahr ta-li bezeichnet wird, in Nr. 5 richtig als das 3. Jahr kien-tschong gegeben wird.

Ich glaube somit, daß die in den iranischen Dokumenten vorkommenden Daten nach der Periode ta-li zu berechnen sind. Nr. 2 würde demnach in das Jahr 776, Nr. 1, Nr. 8 und vielleicht Nr. 15 in 782, Nr. 11 in 784, Nr. 10, 12 und 13 in 785 und Nr. 9 in 787 fallen. Nr. 14 ist im Jahre 5 datiert, was dem Jahre 770 entsprechen würde. Vielleicht müssen wir hier eine Datierung nach einer anderen Devise an-

nehmen. Für die Zeitbestimmung im allgemeinen macht das aber keinen Unterschied. Sämtliche Dokumente würden in die Regierungszeit des Wei-tsch'e Yao fallen, und die Identifizierung dieses Königs mit Vivaṣavuham der iranischen Dokumente, Vijayabohan der tibetischen Liste, kann als einigermaßen gesichert bezeichnet werden.

Die Verwendung des Titels *ssau* in den iranischen Dokumenten zeigt uns aber etwas mehr. Wir wissen aus dem Kālakācaryakathānaka, daß die Kleinfürsten der Śakas den Titel *sāhi* führten, und auch die Titulatur des persischen Großkönigs deutet mit Bestimmtheit auf das Vorhandensein einer ähnlichen Verfassung mit Kleinfürsten, die den Titel *šāh* führten. Jetzt lehren uns die iranischen Khotandokumente, daß auch bei den dortigen iranischen Stämmen dieselbe Art der Verwaltung vorlag, mit Kleinfürsten, die einen ähnlichen Titel *ssau* führten. Der Oberkönig, d. h. der Khotan-König, führt allerdings nicht den Titel *ssaunānu ssau*, den wir nach der Analogie der Kuṣanamünzen erwarten würden. Er wird einfach *rre*, König, genannt. Daß aber auch der Titel *ssaunānu ssau* im südlichen Turkistan einmal gebräuchlich war, scheint mir aus der Bezeichnung *gyastānu gyasti*, Gott der Götter, für den Buddha hervorzugehen. Denn diese Bezeichnung ist höchstwahrscheinlich eine Nachahmung der Königstitulatur, eine Übertragung derselben auf den Buddha.

In dieser Übereinstimmung im Verwaltungssystem und in der Titulatur haben wir eine neue, wichtige Stütze für die Annahme, die ich schon seit Jahren verfechte, daß ein enger Zusammenhang zwischen den Kuṣanas und Śakas einerseits, und der iranischen Bevölkerung des südlichen Turkistans andererseits vorhanden war. Die Anhaltspunkte sind überhaupt so zahlreich, daß sie nicht zufällig sein können.

Daß die Kuṣanas Yüe-tschi waren, wird wohl von den meisten Forschern ohne weiteres angenommen, und ich glaube nicht, daß es möglich ist, zu einem anderen Ergebnis zu gelangen. Nach dem Schi-ki, Kap. 123, fol. 4, schlugen die Yüe-tschi die Ta-hia und unterwarfen sie, wonach sie ihre Hauptstadt im Norden des Weiwassers (Oxus) aufschlugen, während die Ta-hia südlich von demselben saßen. In der Zeit, die der Darstellung im Ts'ien Han-schu Kap. 96 zugrunde liegt, waren die Yüe-tschi nach dem Land der Ta-hia übergesiedelt, und die fünf dortigen hi-hou waren alle von den Yüe-tschi abhängig. Nach den späteren Han-Annalen, Hou Han-schu Kap. 118, Fol. 11, ging die Einteilung des Landes der Ta-hia südlich vom Weiwasser in fünf Fürstentümer, jedes unter einem hi-hou, auf die Yüe-tschi zurück. Mehr als hundert Jahre später erfolgte sodann die Konsolidierung des Reiches unter dem hi-hou von Kuei-schuang, dessen Sohn Yen-kao-tschen d. h. der Kuṣana Vima Kadphises, „wiederum" Indien eroberte. Yüe-tschi wurde, heißt es, danach außerordentlich reich und blühend. Die Reiche nannten ihn alle König von Kuei-schuang, während die Han ihre alte Benennung Ta Yüe-tschi festhielten.

Für die Chinesen waren somit die Könige von Kuei-schuang, d. h. die Kuṣanas, mit den Yüe-tschi identisch, und dazu stimmt, daß der Kuṣana Kaniṣka wiederholt in chinesischen Quellen als König im Reiche der Yüe-tschi bezeichnet wird. Vgl. die

Geschichten aus den Saṃyuktaratnapiṭaka bei SYLVAIN LÉVI, JA. 9, 8, 1896, S. 469 ff. Wir würden deshalb erwarten, deutliche Spuren auch von den Yüe-tschi im Süden Ostturkistans zu finden. Und solche sind auch in der Tat nachweisbar.

F. W. K. MÜLLER hat allerdings l. c. S. 570 gezeigt, daß das Zitat aus dem Wei-lio, das ich in meinen indoskythischen Beiträgen zur Stütze einer solchen Annahme angeführt hatte, von FRANKE, dessen Beiträgen aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens ich es entnommen hatte, nicht vollständig gegeben worden war. Immerhin besagt aber die Stelle, daß über ein weites Gebiet im südlichen Ostturkistan, oder richtiger über den ganzen Süden des Landes, von No k'iang an nach Westen bis zum Ts'ungling, die Reste der Yüe-tschi neben tibetischen Völkern saßen. Die dort genannten Ts'ung-ts'e-, Weißpferd- und Gelbkuhtibeter haben keine nachweisbaren Denkmäler hinterlassen. Das einzige Völkerelement, das als die Reste der Yüe-tschi in Frage käme, ist der Stamm oder die Stämme, welche die iranische Khotansprache benutzten.

Weiter haben wir mehrere Andeutungen, welche darauf hinweisen, daß die Yüe-tschi vielfache Beziehungen zum Süden und Westen Ostturkistans hatten, während sie nach LÉVI, JA., 11, 2, 1913, S. 376,, nur ganz gelegentlich in den chinesischen Berichten über Kutscha im Jahre 90 als Verbündete von Kutscha erscheinen. Es ist bemerkenswert, daß die Yüe-tschi bei dieser Gelegenheit ihren Vizekönig *Sie* ausgeschickt hatten, und daß dieser mit Kutscha in Verbindung trat. LÉVI sieht, l. c. S. 330, in *Sie* eine Wiedergabe des Wortes *śāhi*. Falls er darin recht hat, was ich nicht beurteilen kann, würden wir mit Sicherheit schließen, daß der Titel *śāhi* oder *ssao* bei den Yüe-tschi gebräuchlich war.

Gerade in dem Texte, aus welchem diese Nachricht genommen ist, Hou-Han-schu, kommen die Yüe-tschi als Feinde von Kutscha vor, und zwar in Verbindung mit Kiu-mi, So-kiu (Yarkand), Su-le (Kaschgar), Wu-sun und K'ang-kiu (Soghden), alles Städte und Völker, die weiter westlich saßen.

Spuren der Yüe-tschi finden sich in der Gegend von Niya, die zum Bereich des Khotan-Königs gehörte, wie wir aus verschiedenen Andeutungen wissen. In den in indischer Sprache geschriebenen Kharoṣṭhīdokumenten aus Niya wird Khotan wiederholt in einer solchen Weise erwähnt, daß wir schließen können, daß diese Stadt die Hauptstadt des Reiches war. In einem von den CHAVANNES, Ancient Khotan, I, S. 537 ff. veröffentlichten chinesischen Niyadokumenten wird ein Edikt des Khotan-Königs erwähnt, und auch Hüan-ts'ang bezeugt die Angehörigkeit Niyas zum Khotanreich. Dorthin habe, sagt er, der Khotan-König die Wache seiner Ostgrenze verlegt. Endlich glaube ich in meinen Indoskythischen Beiträgen nachgewiesen zu haben, daß die Landessprache der Niyagegend derselben Art gewesen sein muß wie Khotanī.

Es ist nun bemerkenswert, daß Leute aus dem Yüe-tschi-Reiche in den erwähnten chinesischen Niyadokumenten zweimal genannt werden. Wir müssen daraus schließen, daß der friedliche Verkehr zwischen dem Yüe-tschi-Reiche und Niya zur Zeit der Tsin-

Dynastie, welcher diese Dokumente angehören, verhältnismäßig rege war, wie wir ja auch aus den in indischer Sprache geschriebenen Dokumenten deutliche Berührungspunkte mit den Kuṣanas nachweisen können.

Auch in der Geschichte Kaschgars treten die Yüe-tschi auf. FRANKE hat, SBAW. 1903, S. 739f., vermutet, daß Kaschgar eine alte Śakaansiedlung war. Ich glaube aber, daß man mit STEIN, Ancient Khotan, 1, S. 52f., nur schließen kann, daß die Śakas vor ihrer Vertreibung durch die Yüe-tschi in Kaschgar saßen. In der Folgezeit hören wir aber nichts von Śakas in Kaschgar, obgleich es wohl nicht unwahrscheinlich ist, daß es auch später ein starkes śakisches Element in der Bevölkerung Kaschgars gab. Die Yüe-tschi andererseits spielen eine Zeitlang eine wichtige Rolle.

Die späteren Han-Annalen berichten, daß in der Periode 107-113 der Herrscher von Kaschgar einen nahen Verwandten, Prinz Tsch'ên-p'an als Geisel an den König der Yüe-tschi senden mußte, und daß diese nach dem Tode des Kaschgar-Königs seinen Nachfolger entthronten und Tsch'en-p'an auf den Thron setzten. Auch die Einführung des Buddhismus in Kaschgar wird den Yüe-tschi zugeschrieben. Vgl. STEIN, Ancient Khotan, 1, S. 56 und die dort zitierte Literatur.

Sonst ist die Geschichte Kaschgars vielfach mit Khotan, wo nach meiner Ansicht die Verwandten der Kuṣanas, d. h. der Yüe-tschi, saßen, verknüpft. Unter Ming-ti (98—75 v. Chr.) war Kaschgar unter die Herrschaft des Khotan-Königs gekommen, und auch später blieben die Beziehungen bestehen. So war nach tibetischen Quellen die Tochter des Khotan-Königs Vijayakīrti behilflich, den Buddhismus in Kaschgar zu verbreiten. Vgl. Epigraphia Indica 14, S. 142, wo ich zu zeigen versucht habe, daß der Nachfolger dieses Vijayakīrti ein Zeitgenosse des Kaniṣka war. Auch in der Zeit der drei Königreiche (220—264 n. Chr.) war Kaschgar von Khotan abhängig, vgl. STEIN, l. c., S. 57.

Ich habe im Vorhergehenden stillschweigend die Richtigkeit der Einwendung, die MÜLLER, l. c., S. 577 gegen meine Gleichsetzung der Yüe-tschi und der Śakas gemacht, angenommen, dagegen an der engen Verbindung der Yüe-tschi und Kuṣanas mit der iranischen Bevölkerung Khotans festgehalten.

Andererseits hat LÜDERS, SBAW. 1913, S. 406ff., nachgewiesen, daß Khotani in wichtigen Eigentümlichkeiten mit der in gewissen śakischen Namen vorliegenden Sprache übereinstimmt, und ich habe mich ihm insofern angeschlossen, als ich in meinen Indoskythischen Beiträgen die Kuṣanas, die ich mit den Yüe-tschi identifizierte, für die Erben und Nachfolger der śakischen Herrscher in Indien gehalten habe und auch eine nahe Verwandtschaft zwischen den beiden Völkern annahm. Gegen eine solche Annahme spricht es durchaus nicht, daß sie früher feindlich zusammenstießen. Wir machen ja auch sonst die Erfahrung, daß engverwandte Völker sich nicht immer mit besonders zärtlichen Gefühlen entgegentreten.

Ich ging aber nicht so weit, die Khotansprache geradezu für śakisch zu halten, versuchte vielmehr gewisse Dialektunterschiede nachzuweisen. In einer wichtigen

Abhandlung über die śākischen Mūra SBAW. 1919, S. 734ff. hat aber LÜDERS meine Auseinandersetzung in Zweifel gezogen und angenommen, daß es sich nicht um dialektische, sondern um zeitliche Verschiedenheiten handelt. Ich gebe willig zu, daß diese Auffassung vieles für sich hat, und die Berichtigung, die LÜDERS in der genannten Abhandlung zu meiner Deutung der Wardak-Vasen-Inschrift gegeben hat, nehme ich ohne weiteres an. Auch sonst lassen sich chronologische Unterschiede innerhalb der Sprache, die ich Khotanī nenne, nachweisen. So habe ich schon in meinen Indoskythischen Beiträgen S. 801 vermutet, daß das *l* in Khotanī-Wörtern wie *alysānai*, Prinz, an Stelle eines älteren *r* getreten ist, indem das Wort *alysānai* oder, wie es in späteren Texten heißt, *eysānai* in der sogenannten Takht-i-Bahi-Inschrift als *erjhuna* auftritt. Ich würde jetzt dies letztere Wort *erjhaṇa* lesen, indem das, was ich als *u* las, wohl eher zum *r*-Zeichen gehört. Ich glaube heute noch einen zweiten Beleg für die Entsprechung Khotanī *lys*, inschriftlich *rjh* anführen zu können, indem das Wort *marjhaka*, das in der Zedainschrift als ein Titel des Kaniṣka gebraucht wird, wohl mit dem Worte *malysaki*, das in der von LEUMANN, Straßburg 1919, mit großem Scharfsinn herausgegebenen und übersetzten Maitreyasamiti, S. 67, V. 156, als Übersetzung von *gṛhapati*, d. h. in dieser Verbindung Schatzmeister, gebraucht wird, identisch ist. Ich schließe aus diesen Entsprechungen, daß der Laut *lys*, d. h. *lz*, in diesen Worten früher *rž* gelautet haben muß, und daß wir annehmen müssen, daß sich die lautliche Gestalt des Khotanī im Laufe der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends vielfach geändert hat. Ich glaube aber noch immer, daß das Śakische sich vom Khotanī dialektisch unterschied.

Die Gründe, welche für die Gleichsetzung des Śakischen mit der Khotansprache angeführt werden können, sind nicht genügend, um eine solche zu beweisen. LÜDERS hat wesentlich auf einige orthographische und lautliche Übereinstimmungen hingewiesen, die Schreibung *ys* für das tönende *s*, das Vorkommen eines zerebralen *ḍ*, und der Übergang von *bh* zu *v* in Lehnwörtern. Weiter hat er betont, daß sich die zahlreichen indischen Lehnwörter im Khotanī am leichtesten durch die Annahme erklären, daß das Volk, das Khotanī sprach, längere Zeit auf indischem Boden gesessen hat, was nur für die Śakas zutreffen würde. Zu diesen Gründen kämen dann vielleicht weiter die Übereinstimmungen in den Suffixen *i* des Nom. sing. und *ānu* des Gen. plur. und das dem Śakischen und der Khotanī-Sprache gemeinsame Wort *hora*.

Dagegen lassen sich aber andere Erwägungen geltend machen. Es ist schon auffallend, daß das śakische Wort *murta*, *muruṇḍa*, Herr, König, im Khotanī nicht vorzukommen scheint, indem „König" dort *rre* heißt. *Murta* würde übrigens im Khotanī wahrscheinlich ein *muḍa* und nicht *murḍa*, *muruṇḍa* ergeben müssen. Weiter sind śakische Formen wie *chatrapa* in der Taxila-Kupfertafel-Inschrift, *chatrava* auf dem Mathurā-Löwenkapitäl, *kṣatrapa* in den Inschriften der westlichen Kṣatrapas mit ihrem *tr* nicht in Übereinstimmung mit den Lautgesetzen des Khotanī, wo *tr* zu *r* wird; vgl. *pūrä*, Sanskrit *putra*, avestisch *puθra*; *kṣīrä*, avestisch *χšaθra*, und vielleicht

auch den Namen *Mira Boyana*, der in der sogenannten Takht-i-Bahi-Inschrift neben *erjhana Kapśa* vorkommt. Allerdings kann das śakische *chatrapa, chatrava, kṣatrapa* ein Lehnwort aus dem Persischen sein. Es ist aber kaum wahrscheinlich, daß die persische Lautverbindung *θr* im Khotanī mit *tr* bezeichnet werden würde. Dagegen spricht der Monatsname *Sharhvārā*, avestisch *χšaθrahe vairyahe*.

Das wichtigste Moment aber, das mich veranlaßt, das Śakische vom Khotanī zu trennen, ist die Verschiedenheit in dem Worte für „Fürst, Kleinfürst", indem die Śaken allem Anschein nach eine Form *śāhi*, die Kuṣanas aber das jetzt auch in Khotanī belegte Wort *šao, ṣṣau* benutzten. Da es sich hier um einen Terminus handelt, der bei der auch bei den Śakas anscheinend altererbten Verfassung mit Kleinfürsten eine wichtige Rolle spielt, halte ich es für überaus unwahrscheinlich, daß das Wort im Śakischen ein Lehnwort ist.

Ich gebe ohne weiteres zu, daß das Angeführte nicht beweisend ist. Die Frage läßt sich eben nicht endgültig lösen, solange wir so gut wie gar nichts über die Sprache der Śakas wissen. Ich glaube, daß wir mit Sicherheit schließen können, daß sie iranisch und mit Khotanī verwandt war, es ist aber meines Erachtens wahrscheinlich, daß sie sich dialektisch davon unterschied. Wenn wir an der Gleichsetzung der Kuṣanas mit den Yüe-tschi festhalten, was ich nach dem Gesagten für notwendig halte, und weiter bedenken, daß die Śakas und Yüe-tschi nach den chinesischen Quellen verschiedene Stämme waren, wird diese Annahme wesentlich gestützt, denn die Sprache der Kuṣanas war, nach alledem, was wir wissen, mit dem Khotanī so gut wie identisch.

Ich werde deshalb vorläufig an der neutralen Bezeichnung Khotanī festhalten. Die Sprache als śakisch zu bezeichnen, heißt etwas als erwiesen vorauszusetzen, was wir nicht erweisen können, daß die Śakas in der Khotangegend saßen. Die chinesischen Berichte scheinen mir entschieden gegen eine solche Annahme zu sprechen. Nach dem Ts'ien Han-schu wanderten die Śakas nach ihrem Zusammenstoß mit den Yüe-tschi weit fort, die Yüe-tschi aber wohnten in ihrem Lande. Von den Śakas hören wir weiter, daß sie sich zu Herren von Ki-pin, d. h. nicht Kaschmir, sondern Teile von Afghanistan, dem Industale und Panjab machten, und daß alte Śakastämme von Kaschgar an nach Nordwesten zu saßen. Von dem Vorhandensein der Śakas in der Khotangegend hören wir absolut nichts.

Ich würde somit an meinem alten Standpunkt festhalten, daß die Kuṣanas Yüe-tschi waren, und daß sie sprachlich und politisch mit der iranischen Bevölkerung der Khotangegend, d. h. nach meiner Auffassung der oben erwähnten Stelle in Weilio „mit den Resten der Yüe-tschi" zusammengehören. Ihre Sprache war mit dem Śakischen verwandt, nicht aber identisch.

Ich habe im vorhergehenden die Entdeckung meines Freundes SIEG, SBAW. 1918, S. 560 ff. absichtlich nicht erwähnt, obgleich sie anscheinend alles, was ich bis jetzt über diese Fragen geschrieben habe, über den Haufen wirft. SIEG hat bekanntlich nachgewiesen, daß die indogermanische Sprache des nordöstlichen Turkistan,

welche die Uiguren als *toχri*, d. h. doch wohl sicher tocharisch, bezeichnen, in den Texten selbst *ārśi* genannt wird, und daß dies Wort *ārśi* auch das Reich und dessen Bewohner bezeichnet. Man wird wohl ohne weiteres F. W. K. MÜLLER beistimmen, wenn er, ibidem, S. 566 ff. dies *ārśi* mit dem *'Ασιοι* des Strabo und dem *Asiani* des Trogus zusammenbringt, indem ja die Asiani nach Trogus die Könige der Tochari waren oder wurden. Wir würden somit mit MÜLLER zu dem Ergebnis kommen, daß das Volk selbst *toχri*, Tocharer, die Herrscherschicht *ārśi* Asii, genannt wurde. Wenn weiter MÜLLER's Annahme, die auch FRANKE, Ostasiat. Zeitschr. 6, S. 83 ff. für wahrscheinlich hält, daß das chinesische Yüe-tschi eine Wiedergabe eben des Wortes *ārśi* ist, das Richtige treffen sollte, wäre somit die Frage endgültig gelöst. Als Yüe-tschi und Tocharer käme nur das Volk in Betracht, dessen Sprache von den Uiguren *toχri* in einheimischen Sprachdenkmälern aber *ārśi* genannt wird.

Es bleiben aber noch immer Schwierigkeiten bestehen. Es ist nicht ohne weiteres abzusehen, weshalb die Herrscherschicht sich und ihre Sprache anders bezeichnete als das Volk. Wir würden natürlich schließen, daß es sich um zwei verschiedene ethnische Elemente handele, deren Sprachen vielleicht auch von Haus aus verschieden waren. Im Laufe der Zeit würde dann die Herrscherschicht natürlich ihre Sprache allmählich aufgeben und die Landessprache annehmen. Das haben die Kuṣanas und die Kṣatrapas in Indien getan, und das ist z. B. auch mit den normannischen Herrschern in England der Fall gewesen. Nur würde man vielleicht vermuten können, daß ein größerer oder kleinerer Teil des Wortschatzes der Herrschersprache sich allgemein einbürgerte, wie es bekanntlich im heutigen Englisch der Fall ist. Eine Untersuchung des sogenannten Tocharischen von diesem Gesichtspunkte aus ist meines Wissens nicht unternommen worden. MEILLET macht Indogermanisches Jahrbuch 1, S. 19 auf das Vorhandensein iranischer Lehnwörter aufmerksam, und ich habe selbst in meinen Khotan Studies, JRAS. 1914, S. 353, die Vermutung ausgesprochen, daß tocharische Wörter wie *kṣum*, Jahr, *ṣamāne*, *śramaṇa*, aus dem Khotani stammen mögen. Ich habe mich aber nicht genug mit dem Tocharischen beschäftigt, um der Frage nähertreten zu können.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Arśi und *toχri* hängt selbstverständlich mit einer anderen zusammen: wie steht es mit der allgemein angenommenen Gleichsetzung der Yüe-tschi mit den Tocharern?

In seinem Erānšahr, S. 200 ff., hat MARQUART aus einer Prüfung der chinesischen und klassischen Nachrichten den Schluß gezogen, daß es sich um zwei verschiedene Völker handelt. Auf den Inhalt der chinesischen Nachrichten habe ich schon oben hingewiesen. Auf ihrer Wanderung gegen Westen schlugen die Yüe-tschi die Ta-hia und unterjochten sie. Eine Zeitlang blieben sie nördlich vom Weiwasser sitzen, während die Ta-hia südlich von demselben wohnten. Später aber verlegten sie ihre Sitze in die frühere Heimat der Ta-hia. Von den Ta-hia erfahren wir sowohl im Schi-ki Kap. 123 fol. 6 f. als im Ts'ien Han-schu Kap. 96, fol. 14 f., daß sie keine Oberfürsten besaßen, sondern daß die Städte ab und zu geringere Häupter einsetzten. Nach dem

Schi-ki waren sie mehr ein Handels- als ein Kriegervolk, weshalb sie von den Ta Yüe-tschi unterjocht wurden. Ähnlich ist auch die Darstellung im Ts'ien Han-schu. Hier wird weiter hinzugefügt: Alle werden sie mit Befehlen von der Handynastie versehen. Sie haben fünf hi-hou ... Diese fünf hi-hou sind abhängig von den Ta Yüe-tschi. Im Hou Han-schu Kap. 118, fol. 11 heißt es, daß die Yüe-tschi nach der Übersiedlung zu den Ta-hia ihr Reich in fünf Abteilungen, hi-hou genannt, einteilten.

Wir bekommen hier den Eindruck, daß die administrative Einteilung des alten Handelsvolkes Ta-hia auf die Yüe-tschi zurückgeht, und wenn die hi-hou von ihnen abhängig waren, so heißt das doch wohl, daß sie von ihnen eingesetzt wurden und vielleicht selbst Yüe-tschi waren.

Damit hat MARQUART, wie ich glaube mit Recht, die Bemerkung des Trogus *reges Tocharorum Asiani* zusammengestellt, und den Schluß gezogen, daß die Ta-hia mit den Tocharern, die Yüe-tschi mit den Asiani identisch sein müssen. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß die Yüe-tschi und die Tocharer von Haus aus verschiedene Völker waren. Dazu stimmen auch die anderen Nachrichten, die uns zugänglich sind.

Nach den chinesischen Berichten saßen die Ta-hia schon in Baktrien, als die Yüe-tschi im 2. Jahrhundert v. Chr. das Land eroberten. Die Tocharer werden bekanntlich von STRABO erwähnt in der oft zitierten Stelle: *μάλιστα δέ γνώριμοι γεγόνασι τῶν νομάδων οἱ τοὺς Ἕλληνας ἀφελόμενοι τὴν Βακτριανὴν Ἄσιοι καὶ Πασιανοὶ καὶ Τόχαροι καὶ Σακάραυλοι [καὶ] ὁρμηθέντες ἀπὸ τῆς περαίας τοῦ Ἰαξάρτου τῆς κατὰ Σάκας καὶ Σογδιανούς ἣν κατεῖχον Σάκαι.* Es ist hier deutlich, daß die *Ἄσιοι* nicht mit den *Τόχαροι* identifiziert werden, sondern von ihnen durch die rätselhaften *Πασιανοὶ* getrennt werden. Dagegen stehen sie unmittelbar neben den *Σακάραυλοι*, die wohl sicher mit den Saraucae des Trogus identisch sind. Es ist auch bemerkenswert, daß alle diese Völker von jenseits des Jaxartes, wo die *Σάκαι* herrschten, kamen. Es scheint hier eine Andeutung vorzuliegen, daß es sich um Wanderungen handelt, die vor der Vertreibung der Śakas durch die Yüe-tschi angesetzt werden müssen.

Dazu stimmt auch die Bemerkung über diese Ereignisse in den Auszügen bei Trogus. Er hatte im 41. Buche die Begründung des baktrischen Reiches unter Diodotus behandelt: in Bactrianis autem rebus ut a Diodoto rege constitutum imperium est. Dies führt uns in die Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. Dann heißt es weiter bei Trogus: deinde quo repugnante Scythicae gentes Saraucae et Asiani Bactra occupaverunt et Sogdianos. Ich glaube mit MARQUART, daß dies so zu verstehen ist, daß die Saraucae sich in Baktrien, die Asiani in Sogdiana festsetzten. Diese beiden Eroberungen scheinen aber in die Zeit des Diodotos verlegt zu werden, d. h. vor der großen Yüe-tschi-Wanderung.

Dann folgen neue Ereignisse, die Trogus im 42. Buche behandelt hat. Der Auszug lautet: reges Tocharorum Asiani interitusque Saraucarum. Die Asiani, die früher in Sogdiana saßen, vernichten als Könige der Tochari die Saraucae. Wenn

wir uns erinnern, daß die *Τόχαροι* von Strabo neben den *Σακάραυλοι* genannt werden, glaube ich mit MARQUART schließen zu müssen, daß die Tocharer früher mit den *Σακάραυλοι* oder Saraucae sich in Baktrien festgesetzt hatten, und daß sodann die Asiani sich zu ihren Herrschern aufschwangen und die Saraucae beseitigten. Und diese letzteren Ereignisse glaube ich mit den von den Chinesen überlieferten Berichten über die Wanderungen der Yüe-tschi, die auch ich sachlich mit den Asiani identifiziere, zusammenstellen zu müssen. Die Yüe-tschi saßen schon früher in Sogdiana. Jetzt kam eine neue Welle. Die Yüe-tschi, welche schon früher im Osten die Herrschaft über die Tocharer erfochten hatten, zogen, von den Hiung-nu bedrängt, gegen Westen, vertrieben die Śakas von ihren Sitzen um Kaschgar, vereinten sich mit ihren Stammesverwandten in Sogdiana und setzten allmählich ihren Vormarsch fort und machten sich zu Herren über Baktrien, wo sich ihnen die Tocharer, oder Ta-hia unterwarfen, während die Saraucae vernichtet wurden.

Es ist dies gewiß zum großen Teil Konstruktion. Auf andere Weise bin ich aber nicht imstande, die Schwierigkeit zu lösen, die sich aus der meines Erachtens sicheren Gleichsetzung der Kuṣanas und der Yüe-tschi ergibt. Die Kuṣanas haben so viele sprachliche und kulturelle Beziehungen zu den iranischen Stämmen des südlichen Turkistan, wo ja auch nach der Stelle im Wei-lio die Reste der Yüe-tschi saßen, daß auch die Yüe-tschi Iranier gewesen sein müssen. Dann können sie aber nicht ursprünglich mit dem Volke identisch gewesen sein, dessen Sprache von den Uiguren toχri, d. h. tocharisch genannt wird.

Daß die Sprache der Kuṣanas vom toχri verschieden war, können wir auch aus den von F. W. K. MÜLLER, l. c., S. 579 f. veröffentlichten Kolophons schließen. Aus denselben erfahren wir, daß gewisse toχri Texte, welche die Uiguren in ihre Sprache übersetzten, ihrerseits aus der Kuišan-Sprache ins toχri übertragen waren, und Kuišan kann doch nur Kuṣana sein. Andere dagegen wurden aus einer indischen Sprache ins toχri, und daraus wieder ins Uigurische übersetzt. Wir haben hier dieselbe Reihenfolge wie in der bei Bunyiu Nanjio verzeichneten Übersetzungen ins Chinesische: indische, Yüe-tschi, (Soghdisch), Kutschasprache, nur daß hier Kuišan an die Stelle von Yüe-tschi getreten ist.

Welcher Art diese Kuišan-Sprache war, können wir vielleicht aus einigen Andeutungen schließen. Das toχri-Wort *ṣamāne* für Sanskrit *śramaṇa* weist auf einen Dialekt derselben Art wie Khotanī, wo z. B. *śraddhā* regelrecht *ṣada* wird. In ihrer Abhandlung Maitrisamit und „Tocharisch", SBAW. 1916, S. 395 ff. haben F. W. K. MÜLLER und E. SIEG einige Worte zusammengestellt, welche beweisen sollen, daß die Uiguren das sogenannte Tocharisch in der Tat mit *toχri* bezeichnet haben. Ich bin mit den Verfassern der Ansicht, daß der Beweis erbracht worden ist. Ich glaube aber über die Form der betreffenden Wörter etwas hinzufügen zu müssen. Über tocharisch *kaṣṣi*, uigurisch *kši*, Lehrer, vermag ich nicht zu urteilen. Das Wort scheint auch in einem Khotanī-Dokument vorzukommen, und zwar in der Form *kṣīa*; vgl.

A. F. RUDOLF HOERNLE, Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan, vol. 1, Oxford 1916, S. 401. Die von MÜLLER und SIEG als zweifelhaft bezeichneten Worte *leṃ paryāṃ* für *layana pariyāna* sind ganz in Übereinstimmung mit den Lautgesetzen des Khotanī. Noch bezeichnender sind aber die beiden Worte tocharisch *wasampāt*, uigurisch *vzampat* für Sanskrit *upasampadā*; tocharisch *pinwāt*, uigurisch *pinvat* für Sanskrit *piṇḍapāta*. In LEUMANNS Maitreyasamiti, S. 73, V. 289 kommt *vaysaṃbata* für *upasampadā* tatsächlich vor, wobei das auch im Uigurischen vorkommende tönende *z*, Khotanī *ys* besondere Beachtung verdient. Mit Bezug auf *pinwāt*, *pinvat* erinnere ich daran, daß in der aus der Khotangegend stammenden Kharoṣṭhī-Handschrift des Dhammapada Sanskrit *nd* regelrecht als *n*, Sanskrit *nd* als *n* erscheint. In der Festschrift für ERNST WINDISCH, S. 85 ff. habe ich nachgewiesen, daß die Sprache dieser Handschrift von einer Sprache, die dem Khotanī jedenfalls sehr nahe stand, stark beeinflußt worden ist, und daß gerade die erwähnten Entsprechungen *n* für Sanskrit *nd* und *n* für Sanskrit *nd* in Khotanī nachweisbar sind. Die Form *pinvā*, die neben *piṇḍā* in der Khotanī-Version der Vajracchedikā, Fol. 4 a^{iii} vorkommt, kann wegen des langen *ā* nicht direkt auf *piṇḍa* zurückgehen. Sie muß geradezu ein älteres *pinvāta*, Skr. *piṇḍapāta* repräsentieren, und diese Form muß als diejenige angesehen werden, welche den Lautgesetzen des Khotanī gerecht wird. Wenn wir daneben *pāṇḍivātu* bei LEUMANN, l. c., S. 74, V. 302 finden, so ist dies genau so zu beurteilen wie *piṃtvāt* in dem Kutschadialekt des Tocharischen. Die Sanskrittexte wurden neben den einheimischen weiterstudiert, und man bekam, genau so wie im Neuindischen verschiedene Schichten von Lehnwörtern.

Weiter ist die Schreibung *i* für Sanskrit *e* in uigurischen Namen wie *Kitumati*, Sanskrit *Ketumatī*; *Nakridiś*, Sanskrit *Nagaradeśa*, *Matraciti*, Sanskrit *Matṛceta*, in völliger Übereinstimmung mit den Lautgesetzen des Khotanī, und auch die zahlreichen Nominativformen auf *-i*, in uigurischen Lehnwörtern wie *Sumani*, *Sanki*, *Niridani*, *Manibatri*, *Purnabatri*, usw. lenken den Gedanken auf eine Vorlage, wo der Nom. sing. von *a*-Stämmen regelrecht auf *i* auslautet, was bekanntlich im Khotanī der Fall ist.

Es scheint mir nahe zu liegen, den Schluß zu ziehen, daß die tocharischen Vorlagen der uigurischen Übersetzungen teilweise aus einer Sprache übertragen sind, die derselben Art war wie Khotanī. Da wir nun aus den Kolophons wissen, daß die tocharischen Texte teils aus einer indischen, teils aber auch aus der Kuišan-Sprache übersetzt waren, da Kuišan nicht von Kuṣana getrennt werden kann, und da die indischen Kuṣanas Khotanī in ihren Münzlegenden benutzten, glaube ich gerade in den von MÜLLER mitgeteilten Kolophons eine neue und wichtige Stütze für meine Annahme zu finden, daß Khotanī die Sprache der Kuṣanas, d. h. der Yüe-tschi war.

In Verbindung mit dem oben erwähnten Übergang eines indischen *nd* in *n*, eines *nd* in *n* in Khotanī, möchte ich darauf hinweisen, daß in einheimischen Khotanī-Wörtern altes *ndh* und wohl auch *nd* zu *n* wird; vgl. *bañindi*, sie binden; *bañite*, er bindet,

von der arischen Wurzel *bandh*. Es ist folglich nicht notwendig, in dem Namen *Kaniṣka* eine Wurzel *kan* zu sehen. Auch ein *kand* oder *kandh* ist möglich. Lautlich würde es demnach unbedenklich sein, den Namen mit indisch *skandha*, Schulter, zu verbinden, und *Kaniṣka* könnte etwa „starkschulterig" bedeuten; vgl. den nordischen Namen Axel. Auch der Name Kadphizes scheint sicher iranisch zu sein. Die vielen Nebenformen, *Kadphizes*, *Kadaphes*, *Kasa*, *Kapśa* und *Kaphsa*, deuten auf ein *kadfša*, dessen Schlußglied mit seinem *f* aller Wahrscheinlichkeit nach iranisch ist.

Ich glaube somit noch immer die Yüe-tschi mit den Kuṣanas und weiter mit der iranischen Bevölkerung der Khotangegend zusammenstellen zu müssen. Aber dann würde man schließen müssen, daß auch die *ārši*, die Herrscherschicht der Tocharer im nordöstlichen Turkistan von Haus aus Iranier waren, deren alte Sprache innerhalb einer fremdsprachigen Bevölkerung verlorengegangen ist.

Die Form des Namens *ārši* und das Verhältnis dieses Wortes zu den Bezeichnungen *Ἀσιοι*, Asiani hat MÜLLER, l. c. S. 578, behandelt und darauf hingewiesen, daß das Fehlen eines *r* in den griechischen und lateinischen Formen vielleicht so zu erklären ist, daß das *r* schwach ausgesprochen wurde. Dasselbe gilt natürlich auch für das rätselhafte *Πασιανοὶ* bei Strabo, das auf ein altes *pāršī* zurückgehen könnte.

Der Form *ārši* könnte natürlich nur Strabos *Ἀσιοι* entsprechen. *Asianus* muß eine Weiterbildung mit einem Suffix *āno* sein. Ein solches Suffix ist in den arischen Sprachen recht allgemein. Vgl. altindisch *bhṛgavāna*, von den *bhṛgus* herstammend; *vasavāna*, zu den *vasus* oder zum *vasu* in Beziehung stehend, und die weiblichen *ānī*-Formen wie *Indrānī*, die zu Indra gehörende; *araṇyānī*, die zum Walde gehörende; *yavanānī*, die zu den yavanas gehörende, usw. Namentlich ist das Suffix recht verbreitet in den iranischen Sprachen. Im Mitteliranischen wird es verwendet zur Bildung von Partizipien, wie *vazān*, fahrend; von Adjektiven, wie *yāvēδān*, ewig; von Patronymica wie *Spitamān*, und Volks- und Ländernamen wie *Dēlamān*, *Spāhān* usw. Vgl. Grundriß der iranischen Philologie 1, 1, S. 279.

Auch in Asiani würde ich dies Suffix sehen und das Verhältnis zwischen *Asiani* und *Ἀσιοι* demjenigen zur Seite stellen, das zwischen *Kuṣāna* einerseits und dem aus dem Gen. plur. *košano* erschlossenen *koši*, *kuṣi* andererseits vorliegt. In beiden Fällen bezeichnet das Suffix die zu der durch das Simplex bezeichneten Klasse gehörenden.

Es ist genau dasselbe Suffix, das in Khotanī *alysānai*, Prinz, vorliegt. Ich habe schon oben aus der Form *erjhana* der sogenannten Takht-i-Bahi-Inschrift geschlossen, daß das *lys* in diesem Worte auf ein älteres *rž* zurückgeht, während andererseits das Fehlen des *l* in der späteren Form *eysānai* darauf hindeutet, daß die Liquida schwach ausgesprochen würde. Das Khotanī-Wort hat ungefähr dieselbe Bedeutung wie das indische *rājaputra*, Angehöriger der Herrscherschicht. Daneben würden wir natürlich ein Simplex mit der Bedeutung „Herrscher" vermuten. Die Wurzel ist gewiß diejenige, die im avestischen *areg*, wert sein, vorliegt. Ein daraus mit Schwundstufe gebildeter *a*-Stamm würde im Khotanī *urži*, später *ulysi* ergeben, und die ältere Form

urži würde eine viel bessere Vorlage für das chinesische *yüe-tschi* geben als das tocharische *ārši*. Daß die Chinesen ein Volk nach der einheimischen Bezeichnung der Herrscher benannt haben sollten, ist wohl nicht mehr auffallend als die Bezeichnung Sai-wang für die Śakas oder die moderne indische Bezeichnung Rājpūt.

Ich möchte somit als eine Möglichkeit hinstellen, daß das Wort *yüe-tschi* eine alte Wiedergabe eines Khotanī-Wortes für „Herrscher" ist. Und die notwendige Folge würde sein, daß Trogus' *Asiani* auf das abgeleitete *aržānaka, erjhana, alysānai*, zurückgeht. Ja selbst das tocharische *ārši* mußte ein Lehnwort sein, das wie Strabos Ἄσιοι auf eine vollstufige Stammform zurückgeht.

Diese Frage nach der Etymologie des Wortes *ārši* und seinem Verhältnis zum chinesischen Yüe-tschi ist aber von untergeordneter Bedeutung. Das Wichtigste bleibt, daß wir kein Recht haben, die Yüe-tschi mit den Tocharern zu identifizieren und anzunehmen, daß das alte Handelsvolk der Tocharer die gewaltige Eroberung der Indoskythen in Szene zu setzen imstande gewesen ist.

Das Mongolenreich nach der Darstellung des Armeniers Haithon.

Von F. E. A. Krause.

Seit dem Jahre 1100 war aus der Zerstückelung des Vorderen Orients das Reich von Klein-Armenien entstanden, dessen Fürsten aus dem Hause der georgischen Bagratiden 1194 den Königstitel annahmen. Es umfaßte die Landschaft Kilikien mit Tarsus nebst einem Teil von Kappadokien und seine Hauptstadt war Sis nordöstlich von Adāna.

Die christlichen Herrscher von Klein-Armenien waren berufen, eine wichtige Rolle zu spielen in den politischen und kriegerischen Ereignissen der späteren Kreuzzugszeit.

König Haithon I. (oder Hetum) entsandte 1246 seinen Bruder Sempad zu Guyūk-Hān nach Qarāqorūm, wo gleichzeitig auch der Franziskanermönch Plano Carpini als Abgesandter des Papstes Innozenz IV. eingetroffen war. Dann begab sich Haithon 1254 selbst an den Hof von Möngke-Hān, um durch Anknüpfung guter Beziehungen zum Beherrscher des Mongolenreiches sein eignes Land vor der Verwüstung durch die Scharen des Hūlāgū zu bewahren. Damals weilte im Auftrage des Königs Ludwig IX. von Frankreich der Franziskaner Wilhelm von Ruysbroek zu Qarāqorūm.

Der Bericht des Königs Haithon I. ist nach dem armenischen Text des Kirakos Kaidzaketsi und einer russischen Übersetzung von Klaproth behandelt worden: Relation du Voyage de Hethoum à la cour du grand Khan im Journal Asiatique, 1833.

Mit Hūlāgū und seinen Nachfolgern in Persien haben die Herrscher von Klein-Armenien in gutem Verhältnisse gestanden und als Bundesgenossen gegen die Sarazenen gefochten.

Ein Verwandter jenes Königs Haithon I., sein Enkel (bei Deguignes, Hist. gén. des Huns, I, 432) oder wahrscheinlicher sein Neffe, der jüngere Haithon, war selbst ein Teilnehmer und Augenzeuge bei vielen Ereignissen der Mongolenkämpfe in Syrien, verzichtete dann 1305 zugunsten des Prinzen Thoros auf seine Thronansprüche, trat in den Orden der Prämonstratenser, weilte als Mönch auf Cypern, in Rom und dann in Frankreich (d'Ohsson, Hist. d. Mong., II, 313). Hier verfaßte er im Jahre 1307 (als Abt?) zu Poitiers eine geographische und historische Beschreibung der Reiche Asiens damaliger Zeit.

Dieses Werk soll den Gegenstand der folgenden Abhandlung bilden.

Haithon diktierte es in französischer Sprache dem Bruder Nicolaus Salconi, und dieser übertrug die Schrift im gleichen Jahre 1307 im Auftrage des Papstes Cle-

mens V. ins Lateinische mit dem Titel: „Haithoni Armeni historia orientalis: quae eadem et de Tartaris inscribitur."

Das kurze Vorwort des Salconi lautet: „Hae sunt historiae partium Orientis, a religioso Viro, Fratre Haithono, Domino Curchi, consanguineo Regis Armeniae, compilatae. Qvas ego Nicolaus Salconi ex mandato summi Pontificis, Domini Clementis Papae qvinti, in civitate Pictavensi primo scripsi in Gallico idiomate, sicut idem Frater Haithonus mihi ore dictabat, absq. nota, sine aliqvo exemplari. Et de Gallico transtuli in Latinum, Anno MCCCVII, mense Augusto."

Der Schreiber heißt F a l c o n in der Pariser Handschrift (Bibl. Nat. Nr. 2810, fol. 267): „le quel liure ie nicole Falcon escrips premierement en fracois. si comme le dit frere hayton le ditoit de sa bouche. sans note ne exemplaire. et de romans le translatay en latin. En lan nre seigneur MCCC sept au mois daoust. Deo gracias." (Angeführt in H. Cordier, Odoric de Pordenone, pg. CXII).

Den lateinischen Text übersetzte 1351 Jean le Long, ein Mönch von St. Bertin zu St. Omer († 1388) ins Französische zurück. Diesen französischen Text hat Louis de Backer herausgegeben unter dem Titel: L'Extrême Orient au Moyen-âge d'après les manuscrits d'un Flamand de Belgique et d'un Prince d'Arménie", Paris 1877. Er hat ganze Abschnitte aus dem Werke des Oderico da Pordenone in den Text des Haithon eingefügt, das Buch enthält zahlreiche Fehler und Irrtümer im Text und in den Noten und gibt keine brauchbaren sachlichen Erklärungen. Vgl. die Kritik von Cordier in Odoric de Pordenone, pg. CXXXIV: ce livre grotesque ... " usw.

Eine englische Übersetzung, bei der aber die letzten Kapitel (49—60) fehlen, enthält Purchas His Pilgrimes, London 1625, „The Historie of Ayton, or Anthonie the Armenian, of Asia, and specially touching the Tartars", herausgegeben durch die Hakluyt Society in Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes. vol. XI, Mac Lehose, Glasgow 1906.

Der folgenden Abhandlung ist der lateinische Text nach der Baseler Ausgabe von 1555 zugrunde gelegt, wie er 1671 durch den Berliner Probst Andreas M ü l l e r gemeinsam mit dem Buche des Marco Polo — „Marci Pauli Veneti de regionibus orientalibus libri III" — herausgegeben ist, als Grundlage seiner eignen Schrift: „De Chataia disquisitio".

Der vollständige Titel dieses seltenen Werkes heißt:

MARCI PAULI VENETI,
Historici fidelissimi juxta ac praestantissimi,
de
REGIONIBUS
ORIENTALIBUS
Libri III.
Cum Codice Manuscripto Bibliothecae Electoralis Brandenburgicae collati, exq;

eo adjectis Notis plurimum tum suppleti
tum illustrati.
Accedit, propter cognationem materiae,
HAITHONI ARMENI HISTORIA
orientalis: quae et de Tartaris
inscribitur
Itemque
ANDREAE MULLERI, Greiffenhagii,
de CHATAJA, cujus praedictorum Auctorum uter-
que mentionem facit, DISQUISITIO; inque ipsum
Marcum Paulum Venetum PRAEFATIO, et
locupletissimi INDICES.
Coloniae Brandenburgicae.
Ex officina GEORGII SCHULZII, Typogr. Elect.
ANNO M. DC. LXXI.

Ein Titel-Kupferblatt zeigt den Groß-Hān in einer Thronhalle — „Cublai Imper. Tart." —, darunter eine Ansicht der regelmäßig gebauten Staat „Quinsai" (d. i. Hang-chou-fu bei Marco Polo), nebst 3 kleinen Abbildungen des Moschus-Ochsen — „Animal Musci" —, des Vogels Ruhh — „Ruc avis", und der Rhabarberpflanze — „Rhabarbarum Verum".

Der Verfasser heißt in unserm Texte „Haithonus Curchi", bei Richthofen (China, I 604) „Haithon von Gorigos", nach seinem armenischen Fürstentitel — „prince de Gorhigos, petit territoire situé au sud-ouest de Tarse" (d'Ohsson, II, 313). Cordier (a. a. O., pg. CVII) gibt die Handschriftennotiz: „Monseigneur Aycon Seigneur de Courcy cheualier et nepueu du roy darmenie." Er führte auch den Namen Johann nach dem Vorsatz des Pariser Manuskripts: „Cy commence le liure frere Jehan Hayton de lordre de premonstre cousin germain du roy darmenie qui parle des merueilles des xiiij royaulmes daise" (bei Cordier, a. a. O., pg. CXII).

Haithon hat zu seiner Schrift, wie er im Kapitel 46 derselben angibt, teils ältere Nachrichten — „qvae in Tartarorum historiis continentur" —, teils die Erzählungen seines armenischen Verwandten, des Königs Haithon — „per dominum avunculum suum" —, u. schließlich seine eignen Erlebnisse im Orient — „scivit ipse tanqvam ille qvi praesens fuit" — verwertet.

Es wird leider nicht angegeben, welches die älteren mongolischen Quellen waren, nach denen er seine sehr unzulängliche und fehlerhafte Darstellung der Mongolengeschichte von Čingis-Hān bis auf Möngke-Hān in Kap. 16—22 verfaßte. Der ältere Haithon liebte es, seiner Familie die Erlebnisse auf seiner Reise nach Qarāqorūm zu erzählen — „cum magna diligentia narrabat haec filiis et nepotibus, et faciebat redigi in scriptis, ut melius memoriter tenerent" — und hierauf beruhen die Kap. 23 bis 31. Für die späteren Ereignisse in Syrien von Hūlāgū ab, die in Kap. 32—45 be-

richtet werden und den wichtigſten Teil des Buches bilden, war der jüngere Haithon bis 1305 ſelbſt Augenzeuge — „Ego vero Fr. Haithonus, qvi hanc historiam compilavi, interfui omnibus negotiis et praeliis, qvae Tartari habuerunt cum Soldano a tempore Haoloni“ (Kap. 42). Er war auch ſelbſt am mongoliſchen Hofe — „et ego in confirmatione imperatoris Tartarorum bis personaliter fui praesens“ (Kap. 16).

Der Verfaſſer hat jedenfalls das Werk des Marco Polo, das dieſer 1298 dem Ruſticciano da Piſa im Kerker zu Genua diktierte, das aber erſt 1307 erſchien (d'Avezac, Relation des Mongols, pg. 14), noch nicht gekannt, aber möglicherweiſe die Reiſeberichte von Plano Carpini und Rubruquis.

Die perſiſche Geſchichte der Mongolen, die Faḍl-Allāh Rašīd ad-dīn, der Wezīr unter Ġazān-Hān und Öl̈ǰeitü-Hān (1247—1318) unter dem Titel Ǧāmi' at-tawārīḫ abfaßte, wurde ebenfalls 1307 vollendet.

Von den 60 Kapiteln der Historia orientalis ſind 15 (1—15) der geographiſchen Beſchreibung der aſiatiſchen Staaten von China bis Syrien gewidmet, 30 (16 bis 45) der hiſtoriſchen Erzählung der Ereigniſſe unter den mongoliſchen Herrſchern, 14 (47—60) den gegenwärtigen Zuſtänden und der Propaganda für einen Kreuzzug.

Überſicht über die Einteilung der Historia Orientalis.

Cap. 1. De regno Cathay.
„ 2. De regno Tarsae.
„ 3. De regno Turqvestan.
„ 4. De regno Corasminorum.
„ 5. De regno Cumaniae.
„ 6. De regno Indiae.
„ 7. De regno Persarum.
„ 8. De regno Medorum.
„ 9. De regno Armeniae.
„ 10. De regno Georgiae.
„ 11. De regno Chaldaeorum.
„ 12. De regno Mesopotamiae.
„ 13. De regno Turqviae.
„ 14. De regno Syriae.
„ 15. De imperio Saracenorum.
„ 16. De regione, ubi prius Tartari habitabant.
„ 17. De Changio Can primo Imperatore Tartarorum.
„ 18. De Hoccota Can, secundo Imperatore Tartarorum.
„ 19. De Gino Can, tertio Imperatore Tartarorum.
„ 20. De Jochi primogenito Hoccota Can.
„ 21. De Baydo, secundo filio Hoccota Can.
„ 22. De Gohagaday, tertio filio Hoccota Can.

Cap. 23. De Mango Can, qvarto Imperatore Tartarorum.
„ 24. De Mango, Can, qvaliter baptizatur in Christo.
„ 25. De Haolono, fratre Mango, qvi destruxit Assyrios et introivit in regnum Persarum pro fide Christi.
„ 26. De Haolono, qvaliter cepit civitatem Baldach, et destruxit Caliphum.
„ 27. De morte Caliphi.
„ 28. De persecutione sacerdotum in lege Mahumeti.
„ 29. De Haolono, qvaliter cepit civitatem Halappi et Damascum, et acqvisivit terram sanctam, usq; ad desertum Aegypti.
„ 30. De Cobila Can, qvinto Imperatore Tartarorum.
„ 31. De morte Haoloni, qvaliter Soldanus recuperavit terram Syriae.
„ 32. De Abaga filio Haoloni, qvi patri in imperio successit.
„ 33. De Soldano Aegypti, qvaliter debellavit Regem Armeniae.
„ 34. De Abaga, qvaliter introivit Aegyptum, u. destruxit Turqviam.
„ 35. De Soldanon Aegypti, mortuo per venenum.
„ 36. De Mangodanior duce Tartarorum, qvaliter aufugit de pugna propter timorem.
„ 37. De Tangodor secundo filio Haoloni, qvi successit Abaga in regno.
„ 38. De Argono filio Abaga, qvaliter fuit dominus Tartarorum post mortem Tangodor pessimi Saraceni.
„ 39. De Regayto successore Argoni.
„ 40. De Baydo domino Tartarorum, et qvaliter obierit.
„ 41. De Casano filio Argoni, qvaliter dominium usurpaverit., et gestis ejus.
„ 42. De victoria, qvam habuit Casanus contra Soldanum Aegypti, et qvaliter spolia divisit inter socios.
„ 43. De Capchik, qvaliter fuerit proditor erga Casanum, et restituerit terras Soldano.
„ 44. De maximo damno, qvod habuerunt Tartari in planitie Damasci propter aqvarum abundantiam.
„ 45. Qvaliter Casanus ante mortem suam Carbagandam suum fratrem successorem in regno constituerit.
„ 46. De distinctionibus hujus operis, et qvaliter habuit originem.
„ 47. De Tamor Can, sexto Imperatore Tartarorum, et de potentia sua, et subjectorum suorum.
„ 48. De fide, vita, moribus, conditionibus Tartarorum.
„ 49. De conditione, qvam habere debet bellum incepturus.
„ 50. De conditione regni Aegypti, et Soldani potentia.
„ 51. De potentia Soldani in regno Syriae.
„ 52. De regno Aegyptiorum. qvaliter de gente in gentem translatum est.

Cap. 53. De civitate Accon, qvaliter a Christianis sit amissa.
„ 54. De situ et conditione regni Aegypti.
„ 55. De tempore competenti movendi bellum contra filios Ismael.
„ 56. De prosperitatibus et adversitatibus inimicorum fidei Christianae.
„ 57. De primo passagio Terrae sanctae.
„ 58. De commodis primi passagii.
„ 59. De passagio generali.
„ 60. De societate Christianorum et Tartarorum.

Zur richtigen Beurteilung des Werkes müssen seine Schlußkapitel zuerst besprochen werden.

Nachdem die Eroberungszüge der Mongolen die abendländische Welt zum ersten Male in eine direkte Berührung mit den Völkern des inneren Asien gebracht, war der Wunsch erwacht, diese wilden Nomaden zum Christenglauben zu bekehren. Ein Zufall, die Todesnachricht eines Groß-Hāns, hatte Bātū von seinem Siegeszuge abgerufen, vom wahren Zusammenhange konnte man aber damals in Europa keine Ahnung haben. Kaum war das Abendland von seinem lähmenden Schrecken befreit, als der Papst Innozenz IV. seinen Abgesandten Plano Carpini nach Qarāqorūm schickte (1246 bis 1247), dem bald Wilhelm Rubruquis im Auftrage Ludwigs IX. folgte (1253—55). Die Berichte dieser Franziskanermönche über ihre freundliche Aufnahme bei den Mongolen, über die dort gefundene Bereitwilligkeit zur Annahme des Christentums, das schon durch die nestorianischen Gemeinden weitverbreitet war, sowie die legendenhaft ausgeschmückte Erzählung vom „Priester Johannes", die, auf verschiedene asiatische Fürsten bezogen, nach Europa gelangte, ließen günstige Erfolge der Missionstätigkeit bei den Mongolen erhoffen.

So haben mehrere Päpste an den Groß-Hān und die Il-Hāne in Persien durch Gesandtschaften die Bitte der Annahme des Christentums gerichtet und auch in verschiedenen Fällen Gehör gefunden. Wir lesen von solchem Briefwechsel ausführlich bei d'Ohsson III, 410; IV, 70 ff., bei Hammer-Purgstall, Gesch. d. Ilchane, I, 314, 394.

Mit dem religiösen Zweck verband sich zugleich die Absicht, die Hilfe der christenfreundlichen Mongolenfürsten für den Kampf gegen die Muhammedaner zu gewinnen, mit ihnen ein Bündnis zur Befreiung des Heiligen Landes zu schließen.

Der Armenier Haithon geht nach der allgemeinen Schilderung in den ersten 46 Abschnitten seiner Schrift, die uns im folgenden beschäftigen soll, über zu der tendenziösen Absicht, den Papst und die abendländliche Christenheit zu einem neuen Kreuzzuge gegen die Sarazenen zu entflammen — „Ego vero Fr. Haithonus, qvi ex mandato summi Pontifici sum de hac materia locuturus, dicere possum, qvod Christiani justam habent causam guerram movendi cum filiis Ismaelis, qvoniam haereditatem eorum obtinent occupatam, videlicet Terram sanctam, et sanctum sepulcrum Domini nostri

Jesu Christi, in qvo fuit origo fidei Christianae, et alia sancta loca Christianis plurimum reverenda" (Kap. 49).

Hierzu erscheint ihm der Zeitpunkt ein günstiger — „Ecce nunc tempus acceptibile, ecce nunc tempus salutis. Nam nunc est vere acceptibile tempus impertiendi subsidium Terrae sanctae, qvae diutius jacuit a perfidis canibus lacerata." Denn die Einigkeit in Europa einerseits — „Nam per gratiam Jesu Christi omnes reges et principes Christiani, et respublicae inter se sunt in statu pacifico u. qvieto, nec aliqva procella odii vel scandali perturbantur, sicut olim fieri consuevit —", die seit dem Mongoleneinfall geschwächte Macht des Mamelūken-Sultans andrerseits — „Nam potentia inimicorum fidei Christianae, est ad praesens mirabiliter diminuta, tum propter gverras Tartarorum, cum qvibus nuper bellando passi fuerunt conflictum, in qvo Saracenorum innumerabilis cecidit multitudo, qvae nondum potuit restaurari" (Kap. 55) — bieten günstige Aussichten, die noch durch die angebotene Hilfe eines Mongolenfürsten erhöht werden — „Nam Tartari offerent se paratos, Christianis dare subsidium et juvamen toto posse contra perfidos Saracenos. Et ob hanc causam rex Tartarorum Carbanda (s. u. Kap. 45) speciales nuncios destinavit, qvi fratris sui Casani vestigiis inhaerendo, offert se exponere libentissime posse suum ad subversionem et totalem destructionem inimicorum nominis Jesu Christi" (Kap. 55).

Solche Gelegenheit sei zu benützen — „Et tempore qvidem isto, praecipue cum auxilio Tartarorum, Terra sancta recuperari posset, et regnum Aegypti absqve magno discrimine faciliter subjugari. Deceret igitur Christianos dare subsidium Terrae sanctae, et absqve tarditate. Nam mora ad se trahit magnum periculum et discrimen; videlicet, ne forte, qvod absit, Carbanda Christianorum amicus deficiat, et loco ejus resurgat pessimus inimicus, et qvi forte adhaereret sectae et fidei Mahumeti, et per conseqvens cum Saracenis unanimus deveniret." (Kap. 55).

Die politischen Zustände in Ägypten seien zur Zeit sehr verworren[1], der regierende Sultan (d. i. Nāṣir ad-dīn) sei schwach — „Tum propterea, qvod ille Soldanus, qvi

[1] In den Kapiteln 52 u. 53 ist die Entwicklung der Mamelūken-Herrschaft geschildert. Von den hier gebrauchten Eigennamen, die zum Teil auch an anderer Stelle wiederkehren, ist zu verstehen: unter „Karacon" (?) der Stifter der Ayyubiden-Dynastie, der Kurde Ayyūb ibn-Šādī aus Tekrīt „iste Karacon fuit de regno Medorum, de natione Corasminorum, et fuit de natione sua primus Dominus in Aegypto"; unter „Soladinus" sein Sohn Yūsuf ibn-Ayyūb al-Malik an-Nāṣir Ṣalāh ad-dīn, der berühmte Held der Kreuzzüge; unter „Melecsala" der Ayyubide al-Malik aṣ-Ṣāliḥ, der sich eine Leibwache türkischer Sklaven bildete — „multum dilexit Cumanos, qvos emerat" —, die ihn dann ermordeten — „praenominati servi emptiti Cumani interfecerunt Melecsala eorum Dominum et Soldanum, et constituerunt eorum Dominum qvendam ex ipsis nomine Turqvianorum". Dann werden die bahritischen Mamelūken-Sultane aufgeführt, mit starker Verdrehung ihrer Namen: „Caphac" (?) ist 'Izz ad-din Aibek al-Malik al-Mu'izz, „Cathos" (an anderer Stelle „Cotos") = „Melecmees" ist Saif ad-dīn Qoṭuz al-Malik al-Muẓaffar, „Bendecar" oder (Kap. 56) „Benedeclar" = „Melecdaer" ist Baibārs Bunduq-dār Rokn ad-dīn al-Qāhir aẓ-Ẓāhir, „Melecsayt" ist al-Malik as-Sa'īd. Mit „Elfi" (cap. 53) oder „Erfi" (Kap. 35) ist der Sultan al-Malik al-Manṣūr Saif ad-dīn Qalā'ūn al-Alfī, der um 1000 Goldstücke Getaufte, (s. Deguignes, V, 155 u. Hammer II, 94)

regnat hodie in Aegypto, est homo nullius valoris, et nullius penitus bonitatis" (Kap. 55), sein Heer sei wenig tüchtig — „Major pars exercitus Aegypti sunt servi empti pretio, qvos mali Christiani saepe portant cupiditate lucrandi, aut in praeliis acqvisiti, qvos compellunt eorum sectae et fidei adhaerere" — (Cap. 50), das Volk stets zu Empörungen geneigt — „Soldanus Aegypti semper est timidus et suspectus, ne gens sua in ejus praecipitium aliqva machinetur. Sunt enim illi servi talis naturae, qvod semper aspirant ad dominium occupandum; et ob hanc causam plures Soldani gladio perierunt" (Cap. 50). Daher werde er nicht imstande sein, in Syrien einzugreifen — „Et ob hanc causam Soldanus Aegypti taliter impeditur, qvod non posset ad regnum Syriae se transferre„ (Cap. 56).

In den letzten Kapiteln (57—60) entwickelt daher Haithon dem Papste einen genauen Plan für einen Kreuzzug. Eine geringere Streitmacht — „primum passagium" solle zur See vorausgesandt werden und sich an der syrischen Küste festzusetzen suchen, so daß dann das große Kreuzheer — „passagium generale" — gleichzeitig auf dem Land- und Seewege folgen könne.

Mit den Mongolen sei ein Bündnis abzuschließen und die Georgier und Nubier sollten zu gleichzeitigem Angriff gegen die Sarazenen gewonnen werden. Die entsprechenden Botschaften werde der kleinarmenische König (auf Veranlassung des Verfassers) besorgen durch Weitersendung der päpstlichen Briefe — „deinde absqve morae dispendio, per consilium et juvamen regis Armeniae, nuncii mitterentur ad Carbanda Dominum Tartarorum, . . ." (Cap. 57), „qvod S. P. V. scribere dignaretur Regi Georgianorum, qvi sunt Christiani, . . . ", „qvod S. P. V. dignaretur etiam scribere Regi Nubianorum, qvi per B. Thomam Apostolum ad fidem Christi in Aethiopia sunt conversi." „Et istae literae de mandato V. S. procedentes mandari poterunt regi Armeniae, qvi ipsas faceret transferri eorum idiomate, et per bonos nuncios destinabit" (Cap. 58).

Ein Eingreifen der Mongolen in Syrien sei ungefährlich, da sie selbst nicht die Absicht der Besitzergreifung hätten — „Item, si Tartari acqvirerent regnum Syriae, et per conseqvens Terram sanctam, Christiani primi passagii invenirentur parati recipere civitates et castra, et Tartari eas munirent et tenerent. Nam ego qvi satis bene novi Tartarorum modum, credo firmiter, qvod Tartari libenter terras, qvas acqvirerent, custodiendas et tenendas traderent Christianis libere et qviete, et absqve censu, seu aliqva servitute. Nam propter aestum in illis regionibus Tartari nullatenus habitarent" (Cap. 58).

Dieser Kreuzzugs-Plan vom Jahre 1307, der in so eigentümlicher Weise die Interessen des Hauptes der Christenheit mit der Eroberungslust der innerasiatischen

bezeichnet. Sein Sohn „Melataſſeraff" ist al-Malik al-Ašraf Ṣalāḥ ad-dīn Ḫalīl. Dessen Bruder „Melecnaſer", der zu Haithon's Zeit lebende Sultan, ist Nāṣir ad-dīn Muḥammad ibn-Qalā'ūn. Die ihn bekämpfenden Nebenbuhler sind „Guiboga" oder „Melecchabel", d. i. al-Malik al-'Ādil Zain ad-dīn Kētbōgā al-Manṣūrī und „Lachim" oder (Kap. 56) „Lachinus", d. i. al-Malik al-Manṣūr Ḥusām ad-dīn Lāgīn (Lāčīn). Vgl. Deguignes, I, 419, 266 u. Weil, Gesch. d. Chalifen.

Nomaden verbindet, bildet den Zweck, zu dem der Abt von Poitiers seine an den Papst gerichtete Schrift verfaßte, und seine heimatlichen Beziehungen zum armenischen Königshause sollten in den Dienst der Verwirklichung seines Gedankens gestellt werden.

Zu Beginn des XIV. Jahrhunderts aber war die Begeisterung für die Befreiung des Heiligen Landes schon erstorben, so daß der Plan Haithons nicht mehr den Papst in Avignon zu großen Taten trieb und eine allgemeine Bewegung in der europäischen Christenheit auslösen konnte. Clemens V., jener ränkevolle Gascogner Bertrand de Got, war wohl allzu sehr mit dem Gedanken beschäftigt, wie er sich der Übermacht seines Landesherrn Philipp IV. erwehren sollte, um sich zu einem Kreuzzugsunternehmen zu entschließen.

Das Motiv, dem das Buch seine Entstehung verdankt, mußte eingehend geschildert werden, weil es bei dessen Beurteilung vielfach berücksichtigt werden muß. Das vorgeschlagene Bündnis mit den Mongolen beeinflußt Haithon stark in der Darstellung der geschichtlichen Vorgänge.

Naturgemäß ist auch das Auge des Verfassers vorzugsweise auf den Schauplatz des erträumten Kreuzzuges gerichtet. Daher nehmen die Verhältnisse des Vorderen Orients einen breiteren Raum ein. Diese Teile des Werkes aber sollen weniger in Betracht gezogen werden bei unserer Abhandlung, in der vielmehr die auf das Land China und Centralasien, sowie die Geschichte der Mongolen und ihr Reich bezüglichen Nachrichten behandelt werden sollen.

Die geographische Beschreibung ist in bezug auf Ostasien und Centralasien sehr kurz und bietet wenig bestimmte Nachrichten.

Sie beginnt im 1. Kapitel mit dem Reiche „Cathay". Dies ist der aus der Zeit der Kitan-Tartaren, die 907—1125 als Dynastie Liao herrschten, gebräuchliche Name für Nord-China, mongolisch Kitad, persisch-türkisch Ḫatāi (bei Rašīd ad-dīn) und Ḫaṭāi (bei Abū'l-Ġāzī).

Richthofen hat den Inhalt dieses Kapitels kurz besprochen (China I, 604).

Es wird allgemein gesprochen von der ungeheuren Ausdehnung des Landes, der Menge der Inseln, dem Reichtum an Produkten — „Regnum Cathay est maximum, qvod in orbe valeat inveniri, . . ." „Tot etiam sunt ibidem maris insulae, qvod numerus nullatenus potest scriri". „. . . reperiuntur innumerabilibus abundare divitiis et thesauris." Als Kostbarkeit dagegen wird das Olivenöl angesehen — „Et illud fere, qvod in illis partibus carius emittitur et habetur, est oleum olivarum."

Die Bewohner — „Cathayni" — haben kleine Augen und bartlose Gesichter „tamen omnes communiter parvos habent oculos u. naturaliter barba carent." Trotz ihres Geschickes zu allen Handfertigkeiten besitzen sie keine hohen Geistesgaben — „Et licet sint perspicacissimi ingenii ad omnia opera corporalia exercenda, nulla tamen inter eos spiritualium notitia invenitur." Ihre Klugheit und Verschlagenheit wird

besonders hervorgehoben — „Homines illarum partium sunt sagacissimi et omni calliditate repleti, et ideo in omni arte et scientia vilipendunt omnes alias nationes." Ihrer Natur nach sind sie feige, aber durch Geschick haben sie oft Erfolge erkämpft — „Homines illius patriae non sunt audaces, sed sunt mortis timidi, plus satis qvam armigeros esse deceat: multum tamen sunt ingeniosi et magis per mare, qvam per terram de inimicis suis victoriam reportarunt."

Für den Eigendünkel der Chinesen bezeichnend ist, daß Haithon von ihnen sagt: „ et dicunt, qvod ipsi sint soli qvi duobus luminibus respiciunt, Latini vero uno lumine tantum videant: sed omnes alias nationes asserunt esse coecas. Et per hoc certissime demonstratur, qvod omnes alios reputant esse rudes."

Die Cathayni hängen den verschiedensten Religionsrichtungen an und sind abscheuliche Götzendiener — „Secta vero illius regni gentium vix posset aliqvo modo enarrari. Qvoniam aliqvi sunt, qvi colunt idola de metallo, alii vero boves adorant, qvia terram laborant, ex qva crescunt frumenta et alia nutritiva. Alii colunt magnas arbores, alii naturalia, alii astronomiam, alii solem colunt, alii lunam, alii vero nullam habent fidem vel legem, sed sicut bruta animalia ducunt bestialiter vitam suam.',

Besondere Erwähnung findet der Gebrauch von Papiergeld in China — „Moneta vero, qvae in illis partibus expeditur, fit de papyro in forma qvadrata, et regali signo signata, et secundum illud signum illa moneta est majoris pretii vel minoris: et si forte illa moneta propter vetustatem incipiat devastari, ille vero, qui illam habuerit, ad regalem curiam deportabit, tunc pro illa dabitur sibi nova."

Diese Nachrichten verglichen mit dem Inhalte des Buches von Marco Polo, oder selbst nur mit den Berichten des Carpini und Rubruquis, erscheinen höchst dürftig und ergeben keine Bereicherung des Wissens von China.

Während das Land Cathay im Norden die Wüste — „desertum de Belgiam" (s. unten, Kap. 16) — im Süden die Inselwelt des Archipels — „Insulae maris oceani" — hat, gibt es nach Osten kein bewohntes Land weiter — „nulla est aliarum habitatio gentium, ut refertur." Von Japans Inseln hat also Haithon nichts gehört.

Nach Westen schließt sich an Cathay das Reich „T a r s a" an. Hierunter müssen wir nach der knappen Beschreibung das damals von den Uiguren bewohnte Ostturkestan verstehen.

Richthofen sieht in der Bezeichnung „Tarsa" eine Wiedergabe des Wortes „Tagazgaz", das von Arabern und Persern früher für das Uigurenland angewandt wurde. Dieser Name findet sich bei den Schriftstellern des 9. Jahrhunderts, so bei Abū Sa'īd, Sulaimān, ibn-Wahāb, Hordādbeh, Qudāma und obgleich er bei den muhammedanischen Autoren der Mongolenzeit nicht mehr vorkommt, mag er bei persischen Händlern noch gebräuchlich gewesen sein, von denen ihn Haithon gehört haben kann[1].

[1] Vgl. hierzu Reinaud, Relation, pp., I, pg. CXL, CLII. — „Les Tagazgaz que l'on appelle aussi Bagargar sont les Turcs Cha-to qui secoururent les Chinois" (Deguignes, III, 39 a). — Das Wort tarsā kommt schon in uigurischen Manuscripten vor, wo es, wie im Persischen, der Christ bedeutet. Richthofens Ansicht dürfte daher irrig sein.

Das im 2. Kapitel beschriebene „Tarsa" hat drei Landschaften unter eignen Herrschern — „In regno Tarsae sunt tres provinciae, qvarum dominatores se reges faciunt appellari." Wir wissen, daß die Uiguren damals unter einer Anzahl kleiner Fürsten standen, die von dem Centrum in Kâšgar mehr oder weniger abhingen.

Die Bewohner heißen „Jogour" — „Homines illius patriae nominantur Jogour." Sie werden bei Plano Carpini „Huyur" und „Huyri", bei Rubruquis „Jugures" genannt, mongolisch Uigur, persisch-türkisch Īgūr und Ūīgūr.

Diese „Jogour" sind Heiden, mit Ausnahme der unter ihnen lebenden Nachkommen der biblischen Heiligen Drei Könige — „semper idola coluerunt u. adhuc colunt omnes, praeter decem cognationes illorum regum, qvi per demonstrationem stellae venerunt adorare nativitatem in Bethlehem Judae." Die Uiguren sind erfahren in Künsten und Wissenschaften haben eine eigne Schrift — „Perspicacissimi tamen sunt ingenii ad omnes artes u. scientias addiscendas. Literas habent proprias." (Als Buddhisten und Manichäer) genießen sie kein Fleisch, trinken keinen Wein und töten keine Tiere — „abstinent a carnibus et vino, nec aliqva ratione occiderent qvicqvam vivens. vino vero carent, et bibere vinum reputant esse peccatum.

Das Land hat schöne Städte und große Tempel — „Illorum civitates valde sunt amoenae, et templa magna habent, in qvibus idola venerantur."

Während Tarsa im Norden von der Wüste begrenzt ist, schließt sich im Süden das fruchtbare Land „S y m" an — „ditissima provincia, qvae vocatur Sym, qvae inter regnum Indiae et regnum Cathay habet situm: et in illa provincia inveniuntur lapides adamantis."

Andr. Müller will unter Sym „Sina", den südlichen Teil von Groß-China, verstehen (Disquisitio, 69 b), während de Backer es mit Siam (!) gleichsetzt. Richthofen glaubt damit die Gegend von Hsi-ning-fu gemeint.

Weiter nach Westen folgt auf Tarsa das Reich „T u r q v e st a n", von dem wir im 3. Kapitel lesen, daß es eine weite Ebene sei, die gute Viehweide gebe, aber wenig Städte aufweise, so daß die Bewohner als Hirten in Zelten und transportablen Wohnungen lebten — „In isto regno paucae sunt bonae civitates. Planities habet latas et bona pabula pro armentis; et ideo habitatores illius patriae ut plurimum sunt pastores, habitantes in tentoriis, et talibus domibus, qvae de loco ad locum possunt deportari."

Die Hauptstadt heißt „Ocerra" — „Major civitas illius regni vocatur Ocerra." Dies ist wohl Otrâr („Oltrarra" bei Pegolotti).

Getreidebau ist spärlich, und statt Wein trinkt man Bier und Milch — „Parum ibi colligitur de hordeo vel frumento, vino totaliter carent. Bibunt cerevisiam, et alia poculenta, qvae congerunt, et lac."

Die Bewohner nennen sich Türken, bekennen sich zum Islam und bedienen sich der arabischen Schrift — „Vocantur Turchae, et fere omnes tenent dogma pessimi Mahumeti. Literas non habent proprias, sed utuntur literis Arabicis."

Die von Kapitel 4 ab behandelten Länder haben für unsere Abhandlung kein unmittelbares Interesse, zur allgemeinen Kenntnis von Haithons Schrift genügen daher wenige Angaben des Inhaltes.

(Kap. 4): „Corasmina" (= Ḫwārezm) ist ein fruchtbares Land mit Städten, bewohnt von Heiden ohne Schrift und Gesittung.

(Kap. 6): „Cumania" (= das Reich Qipčāq) ist baumlose Steppe mit extremem Klima, im Winter sehr kalt, im Sommer sehr heiß. Die Wolga — „Etil" — bleibt das ganze Jahr zugefroren. Das Kaspische Meer hat keine Verbindung zum Ozean, sondern ist ein Binnensee von ungeheurer Ausdehnung. Die Hauptstadt heißt „Sara", d. i. die von Bātū gegründete Residenz Sarāi an der Achtuba (Yule, Marco Polo, I, 5), die 1480 von den Russen zerstört wurde.

(Kap. 6): In „India" sind von der Tätigkeit des Apostels Thomas nur geringe Reste des Christentums erhalten geblieben. Im Süden sind viele Inseln von nackten und schwarzen Menschen bewohnt — „Homines degentes in illis sunt nigri, et nudi incedunt totaliter propter aestum, et colunt idola velut stulti." Dort finden sich Edelsteine, Perlen, Gold, seltene Gewürze und Spezereien, auf der Insel „Celan" (= Ceylon) Rubinen und Saphire. Als Merkwürdigkeit werden die Papageien erwähnt — „Et ibi inveniuntur aves, qvae vocantur Papagai, qvae sunt viridi colore: et tanta est in illis partibus illarum avium multitudo, qvanta passerum in hac terra."

(Kap. 7): In „Persia" werden die Städte „Boctara" (= Buḫārā) und „Seonorgant" (= Samarqand) hervorgehoben. Die Bewohner bekennen sich zum Islam — „Mahumeti credentes falsissimis documentis."

(Kap. 8): In „Media" liegen die Städte „Soracet" (= Šīrāz) und „Queremon" (= Kirmân). Das Land ist von Sarazenen und Kurden („Cordui") bewohnt. Aus den genannten Städten geht hervor, was Haithon unter Persien und Medien versteht.

(Kap. 9): In „Armenia" liegen die Berge „Cocas" (= Kaukasus) und „Arath" (= Ararat). Der Hauptort ist „Taurisium" (= Tebrîz).

(Kap. 10): In „Georgia" ist das Gebirge „Alboris" (= Elburz). Das Land heißt auch „Alania"; es besteht aus dem eigentlichen Georgia und dem Reiche „Abcas". Hier wird die Legende von dem Nebellande „Hamsen" erzählt, das in ewiger Finsternis liegt, seitdem die vom Sassaniden-König Sapor verfolgten Christen durch eine auf himmlisches Eingreifen verursachte Verdunklung gerettet wurden.

(Kap. 11): Im Lande „Chaldaea" liegt Ninive[1] — „Ista civitas ad praesens est totaliter devastata: sed per ea qvae adhuc sunt apparentia in eadem, firmiter credi potest, qvod fuerit una ex majoribus civitatibus hujus mundi." Die Bewohner sind teils Nestorianer mit chaldäischer Schrift, teils Muhammedaner mit arabischer Schrift.

[1] Man kannte also damals noch die Lage von Ninive.

(Kap. 12): In „Mesopotamia" nennt Haithon die Orte „Mosel" (= Mōṣul), am Flusse Tigris, „Rohais" (= Urfa-Edessa, arab. ar-Rahā) — „qvae fuit civitas regni Abgari, ad qvem fuit transmissa Veronica, qvae hodie Romae invenitur," „Haran" und „Mercdin" (= Mārdīn) im Lande der Kurden („Cordini").

(Kap. 13): „Turqvia" bedeutet das Reich der Seldschuken (Salǧūq). Es umfaßt die verschiedenen Landschaften Kleinasiens: 1. „Ligonia" (= Lycaonia) mit „Coni" (= Qōnīya), 2. „Briquia" (= Phrygia) mit „Zichia Graeciae", 3. „Quisitan" (?) mit „Epheson", 4. „Cappadocia" mit Caesarea Graeciae (= Qaiṣarīya), 5. „Sauria" (= Isauria) mit Seleucia, 6. „Bithynia" mit „Nichor" (= Nicaea), 7. „Paphlagonia" mit „Gynapolis", 8. „Genech" (?) mit „Trapezonda". „Natalia" ist Anatolia.

(Kap. 14): „Syria" besteht aus den Landschaften „Sem" (= Šām) mit Damascus, Palästina mit Hierosolyma, Antiochia mit „Halay" oder (Kap. 29) „Halappi" (= Ḥalab, Aleppo) und Antiochia major, sowie Cilicia mit Tarsus — „inexpugnabilis civitas Tarsensis, in qva beatus Apostolus Paulus fuit natus." Letztere ist die Herrschaft Klein-Armenien — „ista Cilicia hodie Armenia nuncupatur."

Das Kapitel 15 „De imperio Saracenorum" schildert dann die Eroberung des Vorderen Orients durch die Araber, den Sturz der Sassaniden in Persien („Ascaiorth" ist Yezdeǧird III.), die Geschichte der Abbasiden bis zur Mongolen-Invasion, dann ausführlich die Entwicklung der Macht der Türken im Chalifen-Reiche und den Staat der Salǧūq. Hier ist „Sadoc" = Salǧūq, „Dogrissa" = Ṭogrul-Beg, „Aspasalem" = Alp Arslān, „Solimam" = Sulaimān, der Sultan von Rūm in Qōnīya, „Melecla" = Malik-Sāh, „Belchiaroc" = Barkiyaroq, der Feldherr „Cerbagat" = Kerbōġā, Jalaladinus" = Ǧalāl ad-dīn, „Aladinus" = 'Alā' ad-dīn, „Bartat dux Corasminorum" = Barkab.

Die spätere Geschichte des Vorderen Orients, insbesondere die Bildung des Mamelūken-Staates in Ägypten, erzählt Haithon dann in den Kapiteln 52 und 53 (s. o.).

Vom Lande Ägypten handelt Kapitel 54.

Die Hauptstadt heißt „Chayre" oder (Kap. 50) „Chayri" (= Qāhira, Kairo), dabei der alte Ort „Meser" (Miṣr). Seehäfen sind Alexandria u. „Damiata" (Damiette).

Es wird die Abhängigkeit der Ernte vom Wasserstande des Nils geschildert und von den Krokodilen in diesem Flusse erzählt — „(istud flumen) Abundantiam habet bonorum piscium. Et posset per omnia commendari, nisi esset, qvod qvaedam animalia resident in eodem, qvae ad similitudinem sunt draconis, et devorant eqvos et homines et alia qvaecunqve animalia in flumine, si illa inveniunt, et etiam super ripam. Et ista animalia Cocatrix appellantur.

Im Süden von Ägypten wohnen die Nubier — „Nubiani: qvae sunt Christiani, et sunt nigri sicut pix, propter aestum."

Im Westen liegt „Barbaria", das Berberland, auch „Bartat" genannt (d. i. Barka).

Über die Geschichte der Mongolen handeln die Kapitel 16—45, und diese bilden für uns den wichtigsten Teil des Werkes.

Kap. 16: Die ursprünglichen Wohnsitze der „Tartari" werden angegeben als „ultra magnum montem de Belgian, de qvo monte fit mentio in historiis Alexandri." Hiermit mag der Altāi gemeint sein. Vgl. auch Deguignes III, 186.

Dort lebten sie kulturlos. — „In illa vero regione habitabant Tartari tanqvam homines bestiales, non habentes literas neqve fidem" — und nomadisch — „Greges pascabant animalium, et de loco ad locum incedebant, qvaerentes pascua armentis."

Es werden 7 Stämme der Tartaren angeführt: „Tatar", „Tangot", „Cunat", „Jalair", „Sonich", „Monghi", „Tebeth".

Der große Čingis-Hān ist bei Haithon ein alter Hufschmied — „qvidam homo senex, faber ferrarius„ —, vgl. „tunc temporis Chingis faber quidam erat in populo Moal" bei Rubruquis. Er heißt einfach „Changius" („Cyngis" bei Plano Carpini); der Name Temŭğin wird nicht genannt.

Die Berufung des Changius zum Herrscher erfolgt durch die Verkündigung eines überirdischen Wesens, das ihm im Traume als weißgekleideter Krieger auf weißem Rosse erscheint. Darauf wird er von allem Volke als ihr Herr anerkannt — „factus fuit Imperator de communi voluntate et consensu omnium Tartarorum."

Er will zunächst die Treue und den Gehorsam seiner Untertanen feststellen und wählt dazu eine starke Probe. — „Praecepit enim septem majoribus ducibus praelibatis, qvod unusqvisqve primogenitum suum adduceret, et sibi (!) caput manu propria amputaret. Et licet tale mandatum videretur esse crudelissimum ef iniqvum, nullus tamen fuit ausus in aliqvo contraire, eo qvod sciebat, eum esse Dominum provisione divina et vidit, qvod usqve ad mortem erant obedire parati."

Um die Mongolen als den Christen naheſtehend zu schildern, sagt Haithon hier: „et ex tunc coeperunt nomen Dei immortalis invocare: et usqve hodie in omnibus eorum operibus Tartari invocant nomen Domini."

Changius unternahm dann Feldzüge gegen die Nachbarstämme und unterwarf diejenigen, von denen er bisher abhängig gewesen — „Eqvitaverunt itaqve Tartari contra illos, qvi magis erant vicini, et subjugaverunt eosdem, et redacti fuerunt, qvi prius erant eorum Domini, in maximam servitutem."

Für diese Ereignisse will Haithon kein Datum angeben — „Et non est mirandum, si in istis historiis non posui tempus certum: qvoniam licet a multis scire qvaesiverim veritatem, non tamen potui invenire, qvi super talibus plenarie me doceret."

Kap. 17: Der „DEUS immortalis" zeigt den Mongolen den Weg nach Westen zu ihren Eroberungen, von denen nur allgemein und unbestimmt gesprochen wird.

Dann erkrankt Čingis-Hān und richtet vor seinem Tode die bekannte Ermahnung an seine Söhne: „Sed accidit nutu DEI, qvod qvaedam vehemens infirmitas invasit eundem, de cujus convalescentia medici desperabant. Unde Changius Can Imperator Tartarorum convocavit ante se duodecim filios suos, qvos habebat, et

monuit eos, ut semper essent unanimes et concordes, et dedit eis talem exemplum. Praecepit enim, qvod unusqvisqve filiorum portaret unam sagittam, et cum simul adessent omnes, praecepit majori, ut omnes simul frangeret, si valeret. Ipse vero accipiens sagittas duodecim conatus est illas frangere; sed non potuit ullo modo. Deinde tradidit sagittas secundo filio, et tertio, et sic de singulis, sed nullus fuit, qvi frangere posset illas. Hoc facto praecepit, qvod dividerentur sagittae, et jussit minori filio, qvod divisim sagittas acciperet et frangeret unamqvamqve; et ille faciliter omnes fregit. Tunc Changius Can vertit se ad filios suos, et ait: Qvare filii mei non potuistis frangere sagittas, qvas vobis dedi frangendas? At illi dixerunt: Domine, qvia erant plures simul. Et qvare fregit illas minimus iste frater vester? Domine, qvia singulariter et divisim. Ita erit de vobis, ait Changius Can, qvamdiu eritis unanimes et concordes, durabit imperium vestrum semper. Sed qvam cito eritis divisi, Dominia vestra ad nihilum reducentur."

Kap. 18: In der Herrschaft folgte dem Čingis-Hān sein 3. Sohn „Hoccota", d. i. Ügetei, Oktāi („Occaday" bei Plano Carpini), der Erbauer von Qarāqorūm = Ordū bāliġ.

Er plante größere Eroberungen — „Cogitavit itaqve Hoccota Can, qvaliter posset totam Asiam subjugare" und entsandte dazu den Baydo (s. u. Kap. 21) mit 30 000 Mann gegen den „Soldanus Turqviae Guiatadin", den er im Jahre 1244 bei „Consedrack" besiegte. — „Et sic occupaverunt Tartari regnum Turqviae, anno Domini millesimo, ducentesimo, qvadragesimo qvarto." Hier sind wohl vermischt die Kämpfe aus verschiedenen Jahren unter Čaġātāi und Čōrmāġūn („Cyrpodan" bei Plano Carpini) gegen den Sultan von Ḫwārezm Ǧalāl ad-dīn Mankbarnī und dessen Bruder Ġiyāṯ ad-dīn (d'Ohsson III, 1—66) mit den Schlachten bei Bāmīān 1221, der Belagerung von Kelāt 1229 und der Vernichtung bei Diārbekir, 1231, sowie die Eroberung von Kandahar durch die Mongolen im Jahre 1244 (Hammer, II, 199).

Kap. 19: Als Groß-Hān folgten auf Ügetei dann „Gino", d. i. Guyūk, wohl besser Güyük; „Mango", d. i. Möngke; „Cobila", d. i. Ḫubilāi.

Von Möngkes Tode, der 1259 auf dem Feldzuge gegen China in Sze-ch'uan starb, wird erzählt: „Demum vero tanqvam magnanimus per mare (!) Cathay se transtulit ad qvandam insulam capiendam. Et dum in obsidione illius insulae permaneret, homines illarum partium, qvi sunt valde, sagaces et ingeniosi, miserunt homines, qvi se occulte immerserunt in aqvam, et sub navi, in qva erat Mango, constiterunt tamdiu, qvoad navem illam in locis pluribus perforarunt. Aqva qvidem paulatim per foramina ingrediebatur in navem, et Mango Can fuit continuo suffocatus."

Möngkes Bruder „Cobila" wäre Christ gewesen, habe 42 Jahre regiert und die Stadt „Jons" erbaut — „iste Cobila Can XLII annis tenuit imperium Tartarorum. Christianus fuit, et fundavit qvandam civitatem, qvae vocatur Jons, in regno Cathay, qvae major est Roma, ut dicitur." Ḫubilāi war Buddhist, wenn er auch den Christen

freundlich gesinnt war. Er hat nur 37 Jahre regiert als Groß-Hān (1259—96) und 16 als Kaiser von China (1280—96). Mit „Jons" ist jedenfalls die Sommerresidenz des Hubilāi gemeint: Shang-tu (上都, „Ciandu" bei Marco Polo, s. u. Kap. 47).

In den folgenden Kapiteln (20, 21, 22) werden als 3 Söhne des „Hoccota" (Ögetei) genannt: „Jochi", „Baydo" und „Gohagaday". Nach dem, was von ihnen berichtet wird, sind dies Ğūğī, der älteste Sohn des Čingis-Hān (oder Ğūğī, der älteste Sohn des Čaġatāi), Bātū, der Sohn des Ğūğī, Čaġatāi, der 2. Sohn des Čingis-Hān.

Kapitel 20: „Jochi" (Ğ ū ğ ī) erobert Turkestan „Acqvisivit igitur regnum Turqvestan et minorem Persiam."

Seine jetzt lebenden Nachkommen sind „Capar" und „Doax", d. i. Čāpār und Dūā (s. u. Kap. 47).

Kap. 21: „Baydo" (Bātū) vertreibt die Cumani aus ihrem Lande, die flüchtend bis Ungarn gelangen. Er erobert die Landschaften „Cassia", „Caczaria", „Bulgaria" (d. i. das Reich Qipčāq). Er dringt selbst bis nach Ungarn vor. Dann wird er vom Herzog von Östreich beim Übergange eines breiten Flusses geschlagen. — „Posthaec iverunt Tartari versus partes Alemanniae, qvousqve pervenerunt ad qvoddam flumen, qvod labitur per Ducatum Austriacum. Tartari vero cogitaverunt transire per qvendam pontem ibi factum: sed Dux Austriae et alii convicini munierunt pontem: unde Tartaris fuit transitus denegatus. Baydo qvidem furore accensus, praecepit qvod omnes transirent et ipse fuit primus ingressus. Unde Baydo submersus et suffocatus fuit cum magna qvantitate suorum." Hier ist wohl vermischt die Schlacht bei Liegnitz 1241 gegen die schlesische Ritterschaft und die vergebliche Belagerung von Budapest, das König Bela von Ungarn verteidigte. Bātū aber starb erst 1256 an der Wolga.

Sein Nachkomme im Reiche Qipčāq ist „Tochai", d. i. Tōqtāi oder Tuktuka, Tōqtāġū, der Sohn des Möngke-Tīmūr.

Kap. 22: „Gohagaday" (Čaġatāi), „Thaaday" bei Carpini, dringt erobernd nach Süden vor. — „Eqvitavit versus meridiem usqve ad partes Indiae minoris." Sein lebender Nachkomme ist „Barachi", d. i. Borāq, ein Urenkel des Čaġatāi und der Vater des Dūā, der als Herrscher von Turkestan genannt ist.

Dies sind die ungenauen Nachrichten, die Haithon aus ungenannter Quelle erfahren. Er gibt zum größten Teil die Taten überhaupt unrichtig wieder oder schreibt sie einer falschen Person zu. Die Verwandtschaftsverhältnisse von Čingis-Hāns Nachkommen sind hier ganz entstellt.

(Siehe Stammtafel, Seite 267.)

Mit dem Kapitel 23 beginnt ein neuer Abschnitt des Werkes, denn von da ab beruht es auf genaueren Nachrichten, die Haithon seiner Verwandtschaft mit dem kleinarmenischen Königshause verdankt.

Zunächst wird vom Aufenthalt des Königs Haithon in Qarāqorūm ausführlich erzählt: „Anno Domini MCCLIII rex Armeniae dominus Aytonus, videns, qvod Tartari fere subjugaverant omnia regna, regiones et terras, usqve ad regnum Turqviae, accepto consilio Sapientium, cogitavit ad Imperatorem Tartarorum personaliter se transferre, ut facilius captare posset ejus benevolentiam et amorem et secum inire pacis foedus.

Sed primo transmisit dominum Sinibaldum Conestabulum regni Armeniae fidelem suum, ut accepta ab Imperatore Tartarorum licentia securius posset ire. (Dies war schon 1246 unter Guyūk-Hān geschehen). Unde praedictus frater regis, dominus Sinibaldus cum xeniis multis et pulchra gentium comitativa, ivit ad dominum Tartarorum, et negotia, pro qvibus transmissus fuerat, optime adimplevit. Veruntamen per spatium annorum qvatuor traxit moram, anteqvam Armeniam remearet."

1253 trat nun der König selbst seine Reise an. „Pervenit ad Almalech, ubi Mango Can Tartarorum Imperator et dominus residebat." Almāliġ war eine Stadt der Uiguren am Ili, etwa bei Qulǧā (Richthofen, I, 584) und die Residenz des Čagatāi (Hammer I, 51, 88, 419), bei Pegolotti „Armalecco". „Gavisus fuit Mango Can de adventu regis Armeniae, ... et ideo cum magna benevolentia et honore suscepit eundem."

König Haithon richtete nun an den Groß-Hān 7 nicht gerade bescheidene Bitten: „Rex itaqve septem petitiones cum deliberatione formavit. Primo enim rogavit, ut Imperator cum gente sua converteretur ad fidem Christi, sectis aliis omnibus derelictis, et se faceret baptizari. Secundo petiit qvod pax et amicitia perpetua inter Christianos et Tartaros firmaretur. Tertio reqvisivit, qvod in omnibus terris, qvas Tartari acqvisiverant, et qvas acqvirerent, omnes Ecclesiae Christianorum et clerici illarum sive Laici, sive religiosi ab omni servitute et datia essent liberi et exempti. Qvarto reqvisivit, ut terram sanctam et sanctum sepulchrum Domini de manibus Saracenorum auferret et restitueret Christianis. Qvinto, ut intenderet ad destructionem Caliphi de Baldack, qvi erat caput et doctor Sectae perfidi Mahumeti." Der 6. und 7. Punkt betrafen besondere Privilegien für den Staat Klein-Armenien durch Kriegshilfe und Gebietserweiterung.

Das Erstaunlichste aber ist, daß wir nun erfahren, wie Möngke, gerührt dadurch, daß der fremde König freiwillig seinen Hof aufgesucht hatte, alle diese reichlich unverschämten Bitten in zusammenberufener Staatsversammlung zu erfüllen verspricht. Er will sich taufen lassen, fortan der Beschützer des christlichen Glaubens sein, und sein Bruder Hūlāgū soll Jerusalem aus der Hand der Sarazenen befreien. — „Primo qvidem ego Imperator et Dominus Tartarorum me faciam baptizari. Volumus qvod pax perpetua vigeat inter Tartaros et Christianos. Fratri nostro Haolono dabimus in mandatis, qvod eruet civitatem Hierusalem et totam terram sanctam de manibus paganorum, et illam restituet Christianis."

Einen seltsamen Gegensatz zu dieser Darstellung bildet der Inhalt jener Schreiben, die Guyūk dem Plano Carpini an den Papst Innocenz IV. (1247) und Möngke dem

Rubruquis an Ludwig IX. (1255) auf deren ähnliche Ansinnen mitgaben (d'Avezac, Relation des Mongols, pg. 198, und d'Ohsson II, 219 Anm., 306 ff.).

Deutlich ist hier des Verfassers Absicht zu erkennen, für sein Bündnis mit den Mongolen für einen neuen Kreuzzug Stimmung zu machen, indem er sie als begeisterte Freunde der Christen schildert. In Wirklichkeit waren diese Mongolenherrscher doch nur in religiösen Dingen in weitestem Maße indifferent und daher tolerant auch gegen Christen.

In Kap. 24 wird die Taufe des Möngke-Hān geschildert. — „Baptisatus fuit per manibus cujusdam episcopi, qvi erat Cancellarius regni Armeniae." (Zu dieser Taufe vgl. d'Ohsson II, 313 und Hammer I, 163 ff.)

Über die Greuel bei seinem Begräbnis vgl. Yule, Marco Polo, I, 217 und 219.

„Haolonus", d. i. Hūlāgū, beginnt dann seinen Kriegszug, auf dem er Persien erobert und die Assassinen ausrottet. — „Isti vero Assassiani sunt homines infideles, nullam habentes legem et fidem, nisi sicut eorum Princeps et Dominus instruebat, qvi Sexmontius (der Alte vom Berge, šaiḫ al-ǧabāl, Nachfolger des Ḥasan aṣ-Ṣabbāḥ) vulgariter dicebatur, ad cujus beneplacitum et mandatum morti se sponte et faciliter offerebant." Die feste Burg der Assassinen, außer ihrem Hauptsitze Alamūt bei Qazwīn, heißt hier „Tigado" und wird von den Mongolen 27 Jahre belagert. — „Habebant enim praefati Assassini qvoddam inexpugnabile castrum, qvod Tigado dicebatur." „Unde praedicti Tartari in obsidione illius castri steterunt per viginti septem annorum spatium tam hieme qvam aestate." Tigado ist wohl der heißumkämpfte Gird-kūh, (siehe Hammer I, 93, 101, 104, 191 u. Yule, Marco Polo I, 140), der erst 1270 in die Hand der Mongolen fiel (Hammer I, 274), so daß er von 1256 ab 14 Jahre belagert worden wäre.

Kap. 25: Hūlāgū verstärkt sein Heer, belagert „Baldach" (= Bagdād), nimmt bei der Eroberung den Chalifen gefangen und erbeutet unermeßliche Schätze. — „Hieme veniente obsedit civitatem Baldach, in qva erat Caliphus, qvi magister erat et doctor sectae perfidi Mahumeti." „Caliphus qvidem captus vivus adductus fuit ante praesentiam Haoloni: et inventae fuerunt in Baldach tantae divitiae, qvod vix credendum esset, esse totidem in residuo hujus mundi. Capta autem fuit civitas Baldach anno Domini M.CC.LVIII."

Kap. 26 erzählt das Schicksal des Chalifen al-Musta'ṣim. — „Postqvam vero Haolonus de civitate Baldach fecit omnia, qvae volebat, jussitqve Caliphum ante se adduci, et praecepit, qvod ante se totum ejus thesaurum poneret. Tunc vero Haolonus interrogavit Caliphum, dicens: Cognoscis ne totum fuisse tuum, qvod vides? Utiqve ait ille. Haolonus dixit: Qvare tu tanto thesauro non convocabas stipendarios et vicinos, ut te et terram tuam tuerentur a potentia Tartarorum? At ille respondit, qꝛioniam credebam satis sufficere gentem meam. Tunc dixit Haolousn Calipho: Tu diceris doctor omnium credentium in falsa secta Mahumeti, et a tuis munerabaris:

talis ergo magister et tantus aliis cibis cibari non debet. Unde tibi damus in cibum ista omnia pretiosa, qvae tantum dilexisti, et cum magna aviditate custodisti: et praecepit ponere Caliphum in una camera, et ante ipsum projici margaritas et aurum, ut de illis comederet, qvantum vellet, et praecepit, ne aliqvis cibus daretur, aut potus alius propinaretur eidem. Et sic morte pessima miser ille et avarus miserabilem vitam finivit: nec unqvam Caliphus postea exstitit in Baldach." Die gleiche Geschichte erzählt auch Marco Polo (Yule I, 61), aber der ausführliche Text des Rašīd ad-dīn berichtet das Ende des Kalifen anders. In Wirklichkeit wurde er hingerichtet und zwar auf folgende Weise: „Mosta'ssim et son fils furent enfermés chacun dans un sac et foulés aux pieds des chevaux jusqu'à ce qu'ils eussent expiré" (d'Ohsson III, 243; Hammer I, 154.)

Kap. 27: Hūlāgū habe eine christliche Gemahlin gehabt, die wieder ihre Herkunft von den biblischen Heiligen 3 Königen ableitet und diese habe ihn besonders zur Verfolgung der Muhammedaner angetrieben. — „Haolono qvidem erat uxor Christiana nomine Doucoscaron, et fuit de progenie illorum regum, qvi venerunt ab oriente visa stella nativitatis Domini. Et ista domina devotissima Christiana in perpetuum licentiam diruendi templa Saracenorum petebat." „Doucoscaron" ist Tōqūz-hātūn, die erste der 6 Hauptfrauen des Hūlāgū vom Stamme der Kerāit (d'Ohsson III, 497; Hammer, I, 81), eine Enkelin des „Ung-Han" (Yule I, 253), d. i. Toġrul Wang-Hān, der Gegner des Čingis und eine von den verschiedenen Gestalten, an die sich die Legende vom „Priester Johannes" knüpft. Vgl. den Abschnitt über den „Prêtre-Jean" bei d'Avezac, Relation des Mongols, 151—168 und Yule, Marco Polo I, 205 bis 211.

Außer dieser christlichen Gemahlin war für Hūlāgū auch eine byzantinische Prinzessin als Braut ausersehen, Maria, die natürliche Tochter des Kaisers Michael VIII. Palaiologos. Auf ihrer Reise in Begleitung des Archimandriten vom Kloster Pantokrator erfuhr sie im kappadokischen Caesarea den Tod Hūlāgūs, setzte aber trotzdem ihren Weg fort und wurde dann die 7. Gemahlin des Abaqā. Bei Rašīd ad-dīn heißt sie „Tespina", d. i. *δέσποινα* = Prinzessin. Nach dem Tode des Abaqā kehrte sie nach Konstantinopel zurück und stiftete dort die kleine Kirche der St. Maria Mongolica oder *Παναγια Μουχλιώτισσα*. Es ist die einzige byzantinische Kirche, welche die Türken später nicht in eine Moschee verwandelten, und heute der Sitz des orthodoxen Patriarchen. Auch eine Tochter des Kaisers Andronikos II. kam später in den Harem von Ġazān-Hān (Hammer II, 117).

Kap. 28: Zwischen Hūlāgū und König Haithon fand eine Zusammenkunft statt zu „Rohais" (= Edessa, s. o. Kap. 12), wo die Schritte zur Eroberung des Heiligen Landes besprochen wurden. — „Qvoniam intendebat ire ad terram sanctam, ut illam redderet Christianis." Es wurde der Angriff auf Aleppo beschlossen. — „Nam si civitas Halappi vestro subditur dominio, alias terras omnes poteritis faciliter obtinere." Stadt und Burg wurden darauf 1260 mit Hilfsmitteln des Belagerungskrieges

erstürmt. — „Haolonus qvoqve cum meatibus subterraneis, cum onagris, arcubus et balistis, et aliis generibus armorum variis et diversis, invadi fecit undiqve sic viriliter civitatem, qvod, licet inexpugnabilis videretur, ipsam tamen violenter novem dierum termino occupavit. Erat autem qvoddam castrum in medio civitatis, qvod se tenuit per undecim dies, postqvam civitas jam extiterat occupata. Demum vero per meatus subterraneos fuit captum. Et capta fuit civitas Halappi, et inde regnum Syriae, per Haolonum anno Domini M .CC. LX."

Kap. 29: Nach der Einnahme von Damascus stand Hūlāgū im Begriff, gegen Jerusalem aufzubrechen, als ihn die Nachricht vom Tode seines Bruders Möngke erreichte. — „Dum intenderet se transferre ad regnum Hierosolymitanum, ut terram sanctam liberaret de manibus Saracenorum et illam redderet Christianis; et ecce nuntius venit tertia die nova ferens de obitu fratris sui, et narravit qvaliter post obitum Mango Can vacaverat imperium Tartarorum, qvod ejus qvotidie praestolabatur adventus, ut ipsum in sede ponerent fratris sui."

Der Tod des Groß-Hāns zwang die thronberechtigten Erben stets zu eiliger Rückkehr nach Qarāqorūm, um dort ihre Ansprüche auf die Nachfolge zu verfechten. So war Bātū 1242 vom Schlachtfelde in Ungarn abmarschiert, als ihn die Kunde vom Tode des Ügetei erreichte, alle Unternehmungen im Stiche lassend, und so sah sich jetzt auch Hūlāgū bewogen, seinem Feldherrn „Guiboga" (= Kētbōġā, Kītūbūqā Nōyān bei Rašīd ad-dīn) die Fortführung der Operationen in Syrien zu überlassen und selbst in Eile nach der Mongolei zurückzukehren. — „Unde non ulterius processit, sed ordinavit qvendam suum ducem nomine Guiboga, et dimisit ipsum cum decem millibus Tartarorum in custodia regni Syriae, et praecepit, qvod terram sanctam aqvireret et restitueret Christianis."

Kap. 30: Auf dem Marsche nach Persien aber erhielt Hūlāgū schon die weitere Nachricht von der Erhebung seines Bruders „Cobila" (Hūbilāi) in Qarāqorūm. Er wurde dann in Kämpfe verwickelt mit „Barcat", d. i. Berke der Herrscher von Qipčāq, der erste Mongole, der den Islam annahm.

Jener Kētbōġā war den Christen sehr geneigt, denn er ist gleichfalls ein Nachkomme der heiligen 3 Könige. — „Diligebat multum Christianos; nam ipse fuerat de progenie trium regum, qvi venerunt nativitatem Domini adorare." Die Ermordung seines Neffen im Schlosse Belfort — „In terra enim de Belfortis", d. i. die Burg der Tempelritter, heute Qala't aš-Šaqīf am unteren Litani — aber änderte seine Gesinnung. So gelang es nun Baibārs, dem Feldherrn des Mamelūken-Sultans Qoṭuz, die Mongolen aus dem Lande zu vertreiben. — „Postea vero Tartari pulsi fuerunt de regno Syriae per potentiam Saracenorum."

Kap. 31: In der Entscheidungsschlacht zwischen Kētbōġā und dem Sultan von Ägypten in Syrien wurde der mongolische Feldherr geschlagen und getötet. — „Soldanus Aegypti suo exercitu congregato egressus est de Aegypto et venit ad provinciam Palaestinae, et in qvodam loco vocato Henyaleck, praelium cum Guiboga capitaneo

Tartarorum commisit, et idem Guiboga fuit debellatus et occisus in bello." Der Ort „Henyaleck" ist 'Ain-Ǧālūt westlich Beisān in der Ebene Jesreel, das alte Schlachtfeld von Megiddo. Ganz Syrien kam nun wieder in die Hand der Sarazenen. „Et ex tunc regnum Syriae sub potestate Saracenorum fuit totum redactum."

Als Hūlāgū abermals gegen Syrien zu Felde ziehen wollte, erkrankte er und starb nach 15 Tagen. — „Qvumqve Haolonus jam suum exercitum congregasset, invasit eum qvaedam infirmitas, qvae eum detinuit per spatium qvindecim dierum, et ex illa infirmitate obiit Haolonus."

So unterblieb die Befreiung des Heiligen Landes. — „Cujus rei causa terrae sanctae negotium jam inceptum fuit totaliter perturbatum post obitum Haoloni."

In der Herrschaft über Persien aber bestätigte Ḫubilāi den Sohn des Hūlāgū, Abaqā, im Jahre 1264. — „Abaga filius ejus tenuit dominium patris sui, et rogavit Cobila Can Imperatorem, avunculum suum, ut ipsum in dominio suo confirmaret: et hoc fecit libenter. Unde vocatus fuit Abaga, et coepit dominari anno domini M. CC. LXIV."

Mit Kap. 32 beginnt Haithon die Schilderung der Ereignisse nach seinen eignen Erlebnissen.

Abaqā war ein kluger und erfolgreicher Herrscher, er wollte aber nicht den christlichen Glauben annehmen, wie es sein Vater Hūlāgū getan hatte (!). — „Noluit effici Christianus, sicut exstiterat pater suus, imo colebat idola." Zu der Versicherung von Hūlāgūs Christenbekenntnis steht in starkem Widerspruch seine Bestattung am Urmia-See, bei der, wie es auch von Čingis-Ḫān berichtet wird, mit seiner Leiche die schönsten Mädchen lebendig begraben wurden (d'Ohsson, III, 407; Hammer I, 229).

Den Abaqā verhinderten seine Kriege mit den Nachbarfürsten, mit Berke von Qipčāq (s. o., Kap. 30) und Borāq von Turkestan (s. o., Kap. 22), am Eingreifen in Syrien. — „Semper guerram habuit cum vicinis et propter hoc Soldanus fuit longo tempore in qviete." Außerdem schloß der ägyptische Sultan seinerseits ein Bündnis mit den Abaqā feindlichen Mongolenfürsten im Reiche Qipčāq. — „Soldanus misit nuncios suos per mare ad Tartaros, in regno Cumaniae et in regno Russiae et fecit cum illis Tartaris compositionem et pactum, videlicet qvod qvandocunqve Abaga moveret guerram contra terram Aegypti, qvod ipsi invaderent terram suam et promisit dare magna dona eis. Et hoc modo Abaga non poterat invadere terram Aegypti, et Soldanus sine contradictione cujusqvam potuit invadere Christianos et terras Syriae faciliter occupare."

Kap. 33: „Benedeclar", der Sultan von Aegypten (= Baibārs Bunduqdār, s. S. 244 Anm., „Bendocquedar" bei Marco Polo), führte nun Krieg gegen den König von Armenien, nahm 2 seiner Söhne gefangen und tötete den einen von ihnen. — „Finaliter tamen fuit Armeniorum exercitus debellatus: ex duobus filiis Regis alter fuit captus, alter vero occisus in bello." Gegen die Rückgabe der Burg von Aleppo wurde

der Gefangene wieder freigegeben. — „Unde Soldanus promisit regi, qvod si sibi restitueret castra civitatis Halappi, qvae occupaverat tempore Haoloni, ipse filium restitueret pristinae libertati."

König Haithon trat darauf seine Herrschaft nach 45jähriger Regierung ab an diesen aus der Gefangenschaft befreiten Sohn „Tivonius" (als Druckfehler verbessert in „Livonius" = Leo); er selbst wurde Mönch unter dem Namen Macarius und starb 1270. — „Post haec vero Rex Haithonus, bonae memoriae, qvi XLV annis regnum tenuerat, regnum et dominium suum contulit et concessit filio suo Dn. Tivono, de Aegypti carceribus liberato. Et ipse renuncians pompis hujus seculi, est religionem ingressus, et vocatus fuit Macarius, mutato proprio nomine."

Kap. 34: Nachdem Abaqā mit seinen Nachbarn Frieden geschlossen, konnte er gegen das Reich des Sultans vorgehen. Er wandte sich zunächst gegen seinen Statthalter „Parvana", d. i. Ṣāhib Perwāneh (= der Groß-Siegelbewahrer) Mu'īn ad-dīn Sulaimān, der Wezīr des Salǧūq -Sultans Rokn ad-dīn Qilič-Arslān von Rūm, der verräterischer Weise die Sarazenen in das türkische Gebiet gerufen hatte. — „Nam qvidam Saracenus, qvi Parvana vocabatur, erat in regno Turqviae capitaneus Tartarorum, et iste rebellis effectus contra Abagan, conabatur Tartaros omnes perdere et fugare." (vgl. Hammer I, 293, 299).

Beim Herannahen Abaqās zog sich das ägyptische Heer zurück, wurde aber von den Mongolen verfolgt und bei „Pasblanck" geschlagen. — „Tartari, qvi velociter seqvebantur, attingerent exercitus sui finem, in introitu regni Aegypti in qvodam loco vocato Pasblanck." Hiermit ist der Kampf bei al-Bostān gemeint, der aber vielmehr ein Sieg des Baibārs war (Hammer I, 294); der Name des Ortes ist verdreht zu albus = blanc (!).

Darauf verwüstete Abaqā türkisches Gebiet. — „Unde Abaga rediit in Turqviam et fecit dissipari et destrui omnes terras, qvae rebelles extiterant et reddiderant se Soldano." Echt mongolisch ist das Schicksal, das dem Verräter Perwāneh bereitet wurde: „Parvanam vero proditorem cum suis seqvacibus juxta morem Tartarorum per medium fecit scindi, et jussit, qvod in omnibus cibis, qvos erat comesturus, poneretur de carne illa Parvanae proditoris, de qva comedit Abaga, et dedit suis proceribus comedendum." (Hierzu Yule, Marco Polo I, 275).

Kap. 35: Abaqā kehrte nun nach Ḫorāsān zurück. — „Ad regnum Corosten, ubi familiam suam dimiserat, est reversus."

In Damascus starb der Sultan Baibārs an Gift. — „Benedeclar vero Soldanus Aegypti fuit veneno potatus, et subito obiit in Damasco." Ihm folgte „Meleckſait" (al-Malik as-Sa'īd, s. S. 244, Anm.) und kurz darauf „Ersi" (= Qalā'ūn, s. S. 244, Anm.). — Qvidam vero filius suus Melecksait nomine, successit in dominio: sed post modicum temporis spatium de dominio fuit expulsus, per qvendam, qvi vocatus fuit Ersi, qvi violenter dominium usurpavit et constituit se Soldanum."

Kap. 36: Zum Zwecke der Befreiung des Heiligen Landes entsandte Abaqā

dann seinen Bruder „Mangodanior" (= Möngke-Tīmūr) mit 30 000 Mann, denen sich das Heer des Königs von Klein-Armenien anschloß. Sie gelangten bis „Hames" (= Homṣ). — „Iverunt totam provinciam devastando usqve ad civitatem Hames, qvae Camella hodie appellatur a pluribus, et est in medio regni Syriae." Hier siegte Möngke-Tīmūr über die Sarazenen und verfolgte sie bis nach „Tara" (?). — „Et per tres diaetas Saracenos fugavit, quousque pervenit ad quandam civitatem, quae vocatur Tara."

Aus Furcht vor den Beduinen aber zog er dann nach dem Euphrat ab. — „Et ecce Mangodanior, de qvibusdam Saracenis, Bedinnis lingua Arabica nominatis, absqve rationali causa timens retrocessit, campum victoriae derelinqvens." So mußte auch der König von Armenien die weitere Verfolgung des Sultans aufgeben und geriet selbst in Bedrängnis. — „Unde major pars totius exercitus regni Armeniae amissa fuerat." In Wirklichkeit aber war schon die Schlacht bei Homṣ eine schwere Niederlage für die Mongolen.

Im Jahre 1282 wurden Abaqā und sein Bruder Möngke-Tīmūr durch einen Sarazenen, der in ihrem Dienste stand, vergiftet. — „Et ecce qvidam filius diaboli Saracenus venit ad regem Persarum, et qvibusdam, qvi Abaga familiariter serviebant, ontulit multa dona, et cum eis taliter ordinavit, qvod una die Abaga et fratri suo, Mangodanior venenum mortiferum propinaretur, ex qvo ambo proh dolor, excesserunt e vita in octo dierum spatio; et sic obiit Abaga Can anno Domini M. CC. LXXXII." Nach anderer Darstellung hat sich Abaqā, ebenso wie früher Ügetei, zu Tode getrunken (Wolff, Gesch. d. Mong., 370, 407; Hammer I, 313), was in beiden Fällen einer Vergiftung zugeschrieben wurde.

Kap. 37: Auf Abaqā folgte in Persien sein Bruder „Tangodor", d. i. Tagūdār. — „Tartari constituerunt Dominum super eos qvendam fratrem Abaga, qvi Tangodor vocatur." Dieser war als Christ erzogen worden und hatte in der Taufe den Namen Nicolaus empfangen. — „In diebus qvidem juventutis suae datum fuit sibi baptismatis Sacramentum, et vocatus fuit in baptismate Nicolaus." Er hieß bei den Persern Nikūdār (hierzu Hammer I, 322 und Yule II, 399). Nun trat er zum Islam über und nannte sich „Mahumet Can". — „Effectus fuit pessimus Saracenus, et renuncians fidei Christianae Mahumet Can voluit se appellari." Dieser erste Īl-Hān, der den Islam annahm, nannte sich vielmehr Ahmad.

Dieser Wechsel hatte eine Verfolgung der Christen in Persien zur Folge. — Praecepit itaqve iste filius Diaboli Mahumeti, omnes ecclesias Christianorum dirui, et ne Christiani auderent amplius celebrare legem et dogmata Christi, faciebat publice praedicari Mahumetum, et Christianos exules fecit."

Mit dem Sultan von Ägypten schloß er Frieden und Freundschaft. — „Misit etiam suos nuncios ad Soldanum Aegypti, et firmavit pacis et concordiae secum foedus, et promisit, qvod omnes Christianos, qvi in terris dominii sui erant, compellerentur ad Saracenos, aut capitibus privarentur."

Ein Bruder und Neffe, unzufrieden mit dem neuen Stande, führten Beschwerde beim Groß-Hān. — „Nam qvidam frater istius Mahumeti et qvidam nepos, nomine Argonus, fuerunt isti Mahumeto propter mala opera sua contrarii et rebelles, et significaverunt Cobila Can, majori imperatori Tartarorum, qvaliter iste Mahumetus antecessorum suorum vestigiis derelictis, effectus fuerat pessimus Saracenus, Tartaros omnes, qvos poterat, inducendo, ut efficerentur Saraceni. Qvo audito Cobila Can imperator fuit plurimum perturbatus."

Muḥammad-Aḥmad ließ seinen Bruder Qōnqurātāi töten, seinen Neffen (Arġūn) gefangen setzen. Letzterer aber wurde befreit und erhob sich nun gegen den Onkel. Auf der Flucht nach Tebrīz wurde Aḥmad ergriffen und getötet. — „His itaqve sic peractis, Argonus cum comitativa suorum fidelium fuit perseqvutus celeriter Mahumetum, et anteqvam Taurisium perveniret, personaliter cepit illum, qvem captum jussit per medium detruncari: et sic fuit interfectus canis ille pessimus Mahumetus inimicus fidei Christianae, anteqvam duorum annorum spatium in suo solio compleret." Arġūn ließ seinem Onkel das Rückgrat brechen (Hammer I, 359).

Kap. 38: „Argonus" (Arġūn), der Sohn des Abaqā, wurde damit im Jahre 1285 als Īl-Hān anerkannt. Er war den Christen freundlich gesinnt und versprach wieder die Befreiung des Heiligen Landes, doch starb er schon im 4. Jahre seiner Herrschaft, bevor er sein Vorhaben ausführen konnte. Sein Bruder „Regayto" folgte ihm im Jahre 1288 (vielmehr 1291).

Die Regierung des Arġūn war grausam und blutig.

Für ihn brachten die drei Polo auf ihrer Rückreise zur See die Prinzessin „Cocachin" nach Persien, die, da Arġūn inzwischen infolge Genusses eines Lebenselixirs aus Quecksilber und Schwefel (Hammer I, 391) gestorben war, an seinen Sohn Ġazān verheiratet wurde (Yule I, 31, 33).

Kap. 39: Der neue Herrscher „Regayto", d. i. Keiḫātū, bei Hammer Kenǧatu („Quiacatu" bei Marco Polo), zeigte sich gleichgültig und bewies einen schlechten Charakter. — „Totus erat deditus luxuriae et peccato, et in omnibus ducebat tanqvam brutum animal vitam suam, ventris ingluviem satiando superfluis potibus atqve cibis, per spatium sex annorum vixit in dominio: nihil aliud faciebat." So wurde er 1290 (vielmehr 1295) umgebracht. — „Finaliter fuit a suis proceribus suffocatus."

Kap. 40: „Baydo", d. i. Bāidū, Sohn des Taraġāi und Enkel des Hūlāgū, war wieder ein Freund der Christen. — „Iste Baydo tanqvam bonus Christianus reaedificavit Ecclesias Christianorum, et praecepit, qvod nullus auderet dogmata Mahumeti inter Tartaros praedicari."

Gegen ihn empörte sich „Casanus", der Sohn des Arġūn, der seinen Anhang unter den Mohammedanern gewann. In der Entscheidungsschlacht wurde Bāidū von den Seinen verlassen und kam auf der Flucht um (1295).

Kap. 41: „Casanus", d. i. Ġazān, der Sohn des Arġūn, war zwar von den Muḥammedanern erhoben worden, die ihn Maḥmūd nannten, er zeigte sich aber dann

den Christen geneigt. — „Postqvam in sede dominii firmus fuit, coepit honorare et diligere Christianos.“ Er beschloß, gegen den Sultan, damals „Melecnaser“ (= Nāṣir ad-dīn, s. S. 245, Anm.), zu Felde zu ziehen. — „Intendebat ingredi regnum Aegypti et Soldanum destruere.“

Während sein Heer bei „Hames“ (Homṣ) von seinem Gewaltmarsche ausruhte, wurde Ġazān durch einen Überläufer Namens „Calphack“ (richtig Saif ad-dīn Qipčāq, s. u., Kap. 43) — „Qvidam Saracenus nomine Calphack, qvi fuerat servus Soldani, et fugerat ad Casanum propter metum Soldani, qvi propter excessus intendebat illum carceribus mancipare“ — verraten, so daß die Sarazenen ihn überfielen. Trotzdem aber erfocht er bei Homṣ durch militärisches Geschick und persönliche Tapferkeit einen glänzenden Sieg, der von Haithon anschaulich und ausführlich geschildert wird. Als Jahreszahl der Schlacht ist fälschlicherweise „M. CCC. X“ angegeben, statt 1300, oder genau am 30. Dezember 1299, was auch in den „Sphalmata typographica“ nicht korrigiert ist.

Kap. 42: Durch seinen Feldherrn „Molay“ (Mūlāi) ließ Ġazān das Hauptheer der geschlagenen Sarazenen bis an die ägyptische Grenze verfolgen. Der Sultan aber entkam durch die Wüste. — „Soldanus vero qvoqve fugit velociter diu noctuqve dromedarios eqvitando, et in societate qvorundam Beduinorum, qvi eum conducebant, Babyloniam mirabiliter est ingressus.“ „Et ille Soldanus, qvi per Casanum extitit debellatus, adhuc vivit.“

Der ungeheure Schatz des Sultans war in die Hände des Siegers gefallen, der ihn freigebig unter seine Leute verteilte.

Ġazān-Hān erfährt bei Haithon ein begeistertes Lob: „Nunqvam vidi vel audivi dici de aliqvo domino Tartarorum, qvi plura fecerat in duobus diebus, qvam fecit Casanus.“ Seine äußere Erscheinung war klein und häßlich. — „Nam inter XX mille milites vix potuisset staturae minoris aliqvis reperiri, neqve turpioris aspectus: omnes tamen alios in probitate et virtutibus excedebat.“

Die Stadt Damascus öffnete ihm freiwillig die Tore und wurde daher geschont. „Qvumqve cives Damasci cognoverunt adventum, timuerunt valde, ... et ei claves civitatis etiam obtulerunt, ab eo misericordiam implorantes.“

Kap. 43: Auf die Nachricht einer Empörung des Prinzen „Baydo“ in Persien (damit ist der Einfall des Qutluq-Šāh, eines Sohnes des Dūā aus dem Hause Čaġatāi gemeint, Hammer II, 98) marschierte dann Ġazān ab, indem er seinen Feldherrn „Cotulossa“, d. i. Qutluq-Šāh Nōyān, der oberste Reichsfeldherr Ġazāns, als seinen Stellvertreter mit Mūlāi in Syrien zurückließ. — „Casanus praecepit majori Duci sui exercitus, qvi vocabatur Cotulossa, qvod cum parte exercitus ad custodiam regni Syriae remaneret, et Molay ac aliis Tartaris mandavit, qvod obedirent Cotulossae, qvem dimiserat in loco suo.“

Um die Dienstwilligkeit der Mongolen darzutun, zitiert Haithon einen angeblichen Brief des Ġazān-Hān an den König von Armenien, in dem es heißt: „Libenter

tradidissemus terras, qvas acqvisivimus, custodiendas Christianis, si venissent: Et si venerint, Cotulossae dabimus in mandatis, qvod eis restituat omnes terras, qvas hactenus tenuerunt."

Die Stadt Damascus übergab Ġazān dem „Capchit", d. i. Qipčāq, der in Kap. 41 „Calphac" Genannte, der ihn bei Homṣ verraten hatte. — „Tradidit civitatem Damasci Capchik proditori superius nominato. Nondum enim Casanus cognoverat velle suum."

Dieser „Capchit" nun verhandelte mit dem Sultan über die Auslieferung Syriens, wofür ihm die Herrschaft von Damascus und die Schwester des Sultans zur Ehe versprochen wurde. Als im heißen Sommer die Empörung ausbrach, konnten die Mongolen wegen der Ungunst des Klimas nichts unternehmen und mußten sich über den Euphrat zurückziehen.

Zum Winter aber brach „Cotuloſſa" (Qutluq-Šāh) mit 30 000 Reitern auf und gelangte bis Antiochia. — „Cum XXX millibus eqvitibus Tartarorum ... pervenit qvousqve Antiochiam applicuit." Dort vereinigte er sich mit dem armenischen Heere und gleichzeitig landeten die Christen von Cypern bei Arad — „Christiani etiam, qvi erant in regno Cypri, absqve morae dispendio cum galeis et aliis lignis pervenerunt ad insulam Anteradensem" — unter Führung des Bruders des Königs von Cypern und der Hochmeister des Johanniter- und Templerordens — „Frater regis Cypri, et magistri domorum hospitalis et templi."

Aber auch dieses Unternehmen kam nicht zur Ausführung, weil eine Erkrankung des Ġazān-Hān den Oberfeldherrn Qutluq-Šāh zur Heimkehr nach Persien bewog. — „Et ob hanc causam inceptum terrae sanctae negotium fuit totaliter derelictum. Hoc accidit Anno Domini M. CCC. L. (vielmehr 1300!)."

Kap. 44: Im folgenden Jahre (1301) wollte Ġazān von neuem in Syrien einfallen, mußte aber am Euphrat stehenbleiben, da die Feinde das Land verbrannt hatten. — „Saraceni vero Casani timentes adventum, et qvum in bello non confiderent se esse pares, totam terram eorum combusserunt ante faciem Tartarorum ... Qvando Casanus intellexit ea, qvae fecerant Agareni (= Aegypter, Söhne der Hagar und des Ismail), cogitans, qvod eqvi illis in terris taliter devastatis non possent sustentari, accepit consilium remanendi super litora fluminis Euphratis illa hieme, et veris tempore veniente, dum herbae inciperent pullulare, perficere iter suum."

Eine erneute Empörung des Prinzen „Baydo" (s. o., Kap. 43) hielt Ġazān in Persien zurück, so daß er den Qutluq-Sāh mit 40 000 Mann entsandte. Dieser eroberte „Hames" (Homṣ), erlitt aber in der Ebene von Damascus (Merǧ Ṣōfar,) eine klägliche Niederlage, weil die Bewohner der Stadt die Flüsse angestaut hatten. Dieses Ereignis wird von Haithon, der dessen Augenzeuge war, mit besonderer Ausführlichkeit erzählt.

Kap. 45: Ġazān erkrankte (1304) und bestimmte seinen Bruder „Carbaganda" zu seinem Nachfolger. — „Sibi instituit heredem et successorem Carbagandam fratrem

suum." Dieser „Carbaganda" oder (in Kap. 47) „Carbanda" ist der Prinz Herbendeh, der „Eseltreiber", der diesen Spottnamen wohl von den Sunniten erhielt (Hammer II, 182) und ihn später in Muḥammed Ḫodābendeh umänderte. Er regierte als Il-Ḫān unter dem Titel Öljeitü-Ḫān, der „Gesegnete" = Mubārek-Šāh.

Sein Wezīr war, wie schon unter Ġazān-Ḫān, Faḍl-Allāh Rašīd ad-dīn, der im Jahre 1307 ihm seine persische Geschichte der Mongolen Ǧāmi' at-tawārīḫ (s. o.) überreichte und später, unter Abū-Sa'īd, 1318 hingerichtet wurde, auf die beliebte Weise „coupé par le milieu du corps" (d'Ohsson, IV, 611).

Öljei-tü-Ḫan erbaute die neue Residenz zu Sulṭānīye, westlich Qazwīn.

Der Prinz Herbendeh war der Sohn einer christlichen Mutter, die Haithon „Erockcaton" nennt, d. i. Urūk-Ḫātūn vom Stamme Kerāït. — „Iste Carbaganda fuit filius cujusdam bonae memoriae dominae, qvae vocata fuit Erockcaton, qvae fuit in fide Christi devotissima et fidelis." So war der neue Herrscher auch als Christ erzogen worden. — „Unde iste Carbaganda fuit baptisatus, et nominatus in suo baptimate Nicolaus" (vgl. Hammer II, 182), doch wandte er sich dann wieder dem Islam zu. — „Qvamdiu mater ejus vixit, in fide Christianorum permansit. Sed post obitum dominae matris suae dilexit societatem Saracenorum." Er nahm den Namen Ġiyāṯ ad-dīn an.

Infolgedessen konnten die Ägypter von neuem nach Syrien und bis Tarsus vordringen — „Iverant omnia devastando usqve ad civitatem Tarsensem" — wurden aber vom König von Armenien bei Ayas (bei Skenderūn, Yule, Marco Polo I, 15) — „prope civitatem Ayatii" — vollständig geschlagen.

Hiermit schließt Haithons Geschichte der Mongolen. Er gibt dann noch im Kapitel 47 und 48 eine Schilderung des gegenwärtigen Zustandes in ihren Reichen.

Als Groß-Ḫān herrscht zur Zeit (1307) „Tamor Can". — „Magnus itaqve Imperator Tartarorum, qvi nunc tenet imperium, vocatur Tamor Can," d. i. der Nachfolger des Ḫubilāi, mit seinem mongolischen Namen Tīmūr, und dem Titel Öljei-tü-Ḫagan, der als chinesischer Kaiser Ch'êng-tsung 1296—1307 regierte. — „Sedem Imperii sui tenet in regno Cathay, in qvadam maxima civitate, qvae vocatur Jons (s. o., Kap. 19), qvam aedificari fecit Pater suus." Tīmūr war vielmehr der Enkel des Ḫubilāi, dessen Sohn Činggim schon 1285 gestorben war.

Außer China gibt es noch 3 große Staaten unter mongolischen Herrschern. — „Praeter magnum Imperatorem sunt alii tres magni Reges et Principes Tartarorum, qvorum unusqvisqve Dominium magnum tenet: obediunt tamen Imperatori, tanqvam eorum Domino naturali."

Zur Zeit sind diese Herrscher: „Chapar", „Hochtay" und „Carbanda". — „Primus qvidem istorum Regum vocatur Chapar: alter vocatur Hochtay: et alius Carbanda appellatur." Ihre Gebiete sind „Turqveſtan", „Cumania" (= Quipčāq) und „Asia major" (= Persien). Danach ergibt sich „Chapar" = Čāpār, der Sohn des Qāidū, ein Nachkomme des Ügetei. Die Herrschaft in Turkestan war zwischen ihm und

Dūā, dem Sohne des Borāq, einem Nachkommen des Čaġatāi, geteilt (s. o., Kap. 20); „Hochtay" = Tōqtāi oder Tuktuka, Tōqtāġū, der Sohn des Möngke-Tīmūr, ein Nachkomme des Ǧūǧī (s. o., Kap. 21); „Carbanda" ist Öljei-tü Ḫān, der Īl-Ḫān in Persien (s. o., Kap. 45).

Das Persische Reich kommt in erster Linie in Betracht für die Hilfeleistung bei einem Kreuzzuge. Das Gebiet, dessen Hauptstadt „Tauristum" (Tebrīz) ist, hat Abaqā durch einen Graben gegen Osten abgeschlossen, und zur Landesverteidigung helfen hier den Mongolen gewisse Vögel: „Nam in qvadam planitie, qvae vocatur Monga, stant in hieme qvaedam aves magnitudinis fasianorum, qvae pulcherrimas habent plumas, et vocantur Seyserach; (vgl. etwa Yule, Marco Polo I, 94 über den Ruf der „Francolin", durrāǧ: shir daram shakrak). Unde qvando aliqvae gentes ingrediuntur illam planitiem, statim fugiunt illae aves, et transeunt per illas custodias et fossata. Et illi, qvi sunt deputati ad custodiam illius loci, per illas aves manifeste cognoscunt inimicorum adventum, et defensionem continuo sunt parati. (!)"

Über die Straßenzüge im inneren Asien werden einige ganz unbestimmte Notizen gegeben.

Im Kapitel 48 macht der Verfasser noch einige Angaben über die Sitten der Mongolen. Sie glauben an einen höchsten Gott. — „Confitentur enim unum Deum esse immortalem, et invocant nomen Dei." Ihre Moral ist aber darum keine einwandfreie. — „Nec Dei timore mala perpetrare praetermittunt Tartari. Homines interficere non reputant esse peccatum." Ihre sexuellen Verhältnisse sind die freiesten. „Fornicationem et luxuriam non reputant esse peccatum. Plures uxores ducunt. Et oportet secundum consuetudinem, qvod filius novercam suam ducat post obitum patris sui, et frater relictam fratris, et thorum (θορὸς) faciunt cum eisdem."

Man übt Gastfreundschaft, beraubt aber unbedenklich andere. — „Tartari curialiter hospites suscipiunt, et cibum libenter dividunt cum eisdem; et volunt sibi per viam similem responderi, alioqvin accipiunt violenter."

Die Mongolen sind tapfere Krieger, vorzüglich als Reiter und Bogenschützen. — „Tartari in eqvis sunt agiles, et sagittarii valde boni: pedites nesciunt incedere nisi pigre." — „Majorem enim curam habebant Tartari de eqvis suis, qvam de se ipsis" (Kap. 17). Im Belagerungskriege sind sie geschickt. — „Tartari sunt sagaces et ingeniosi ad expugnandas civitates et castra."

Sie ziehen zu Felde mit Weib und Kind und Hab und Gut. — „Cum uxoribus et filiis et omnibus, qvae habebant." (Kap. 17). Sie leben auf ihren Kriegszügen vom mitgeführten Vieh. — „Qvando Tartari eqvitant, secum ducunt magnam copiam armentorum, et de lacte eqvorum pocula sumunt, et carnibus vescuntur, et illas reputant valde bonas." Die Stutenmilch, qimīz, wird als ihr Getränk genannt, „cosmos, hoc est lac iumentinum" bei Rubruquis.

„Et haec de Tartaris dicta sufficiat: qvia longum esset mores ipsorum per omnia enarrare."

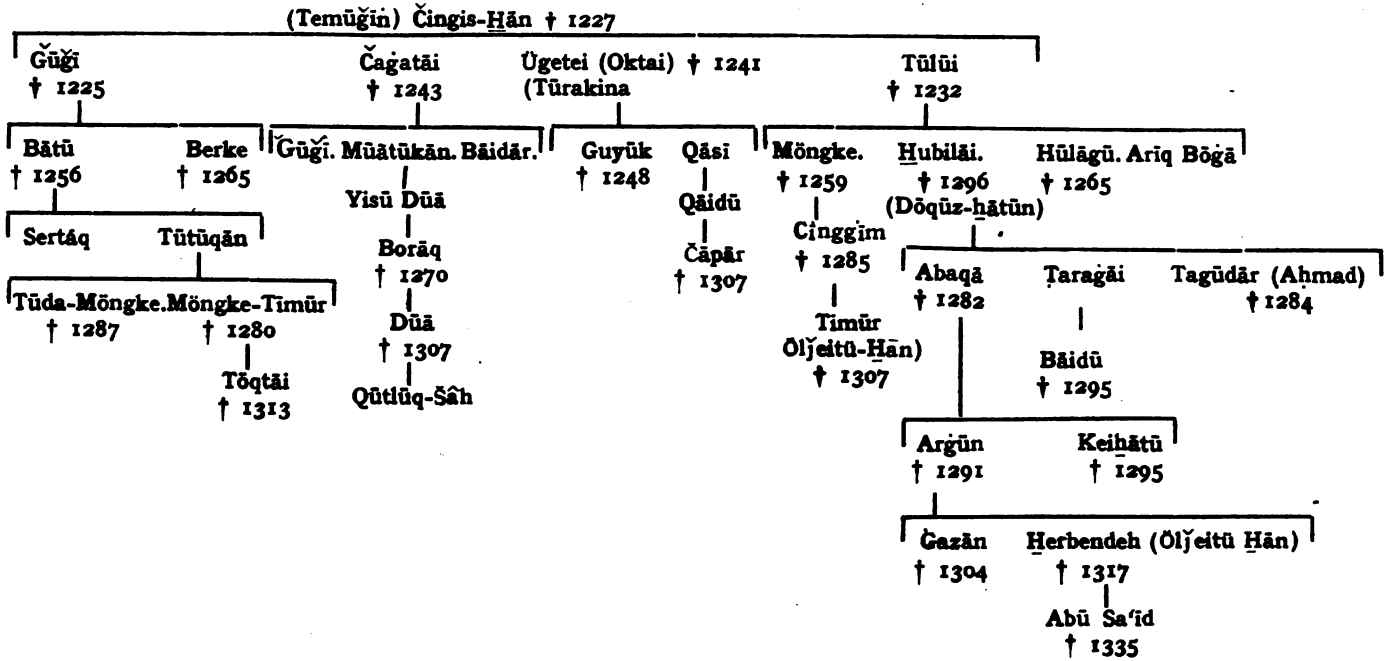
Über die weiteren Lebensschicksale und den Tod unseres Verfassers finden sich zwei Angaben, die jedoch nicht sicher erscheinen, bei Deguignes, nämlich 1., daß er von seinem Bruder geblendet worden sei, I, 432: „Sembad, fils de Léon, fait aveugler Haithon II, et mourir Thoros," 2., daß er im Jahre 1307 durch einen mongolischen General getötet worden sei, IV, 258: „Bourlghi (Sanut le nomme Balargon), autre Général Mogol qui commandoit dans l'Asie mineure, fut condamné á mort par les ordres du Khan; ce Général avoit abusé de son pouvoir en faisant mourir Haithon, Roi d'Armenie, sous pretexte que ce prince ne s'étoit pas rendu assez promptement à ses ordres. Ouschin, frère de Haithon, s'en plaignit au Prince qui crut devoir punir son Général."

Litteratur-Verzeichnis.

1. Faḍl-Allāh Raṣīd ad-dīn Ǧāmi' at-tawārīḫ ed. Quatremère, Paris 1836; ed. Blochet, Leyden 1911 (Gibb Memorial Ser., XVIII).
2. Abū'l-Ġāzi Bahādur Ḫān Šaǧarat-türkī türkischer Text der Kasaner Ausgabe, Casani MDCCCXXV; franz. Übers., Histoire généalogique des Tatars, par D*, Leyde 1726.
3. Sanang Setsen, Geschichte der Ost-Mongolen, mongol. Text u. Übersetzung, ed. J. J. Schmidt, Petersburg 1829.
4. M. Deguignes, Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols, . . . Paris 1756/57.
5. C. d'Ohsson, Histoire des Mongols, Amsterd. 1852.
6. O. Wolff, Geschichte der Mongolen oder Tataren. Breslau 1872.
7. Erdmann, F. v., Temudschin der Unerschütterliche. Leipzig 1862.
8. Hammer-Purgstall, Geschichte der Ilchane, d. i. der Mongolen in Persien. Darmstadt 1842/43.
9. Hammer-Purgstall, Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak. Pest 1840.
10. Strakosch, Einfall der Mongolen. 1893.
11. Goltz, F. Frhr. v. d., Die gelbe Gefahr im Lichte der Geschichte. Leipzig 1907.
12. Weil, G., Geschichte der Chalifen. Heidelberg 1862.
13. Kremer, A. v., Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen. 1875.
14. Huart, Histoire de Bagdad, 1901.
15. Richthofen, F. Frhr. v., China, Bd. I.
16. Bretschneider, Mediaeval researches (Tr.Or.Ser.)
17. Boulger, A short history of China, Ld. 1900.
18. M. Reinaud, Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans 1845.
19. Beazley, Texts of John de Plan Carpin and W. Rubruquis (Hakluyt Soc.) Extra vol, Ld. 1903.
20. H. Yule, Cathay and the way thither (Hakluyt Soc.).
21. H. Yule, The book of Ser Marco Polo, Ld. 1871.
22. M. d'Avezac, Relation des Mongols, . . . (Recueil des voyages, tome IV), 1838.
23. H. Cordier, Les voyages de Odoric de Pordenone, Paris 1891.
24. L. de Backer, L'Extrême Orient au moyen-âge d'après les MS. d'un Flamand . . . .et d'un prince d'Arménie Paris 1877.
25. The Historie of Ayton, or Anthonie the Armenian, of Asia, and specially touching the Tartars, in Hakluytus Posthumus, or Purchas his Pilgrimes, Glasgow, Mac Lehose MCMVI vol. XI.

Stammtafel der Nachkommen des Čingis-Hān,

soweit sie für das Werk des Haithon in Betracht kommen.



Die politische Karikatur in China. Von E. Krebs.

Von den Chinesen läßt sich sagen, daß sie weniger als irgend ein anderes großes Volk politisch erzogen worden sind. Ihre Geschichte bot keine Gelegenheit dazu. Für sie gab es in der Vergangenheit weder Fragen der äußeren noch der inneren Politik. Die außerhalb des Mittelreiches wohnenden Barbarenvölker der vier Himmelsrichtungen (四夷) standen nach der Auffassung der sich für das einzige mit Kultur und Zivilisation begabte Volk haltenden Chinesen so unendlich tief unter ihnen, daß sie außer dem Gefühl der Verachtung höchstens noch das des Mitleids erweckten, ein Verkehr auf gleicher Stufe mit ihnen undenkbar erschien und man es als eine Wohltat für sie ansah, wenn sie durch Unterwerfung unter das Szepter Chinas der Segnungen chinesischer Bildung teilhaftig wurden. Diesen Standpunkt selbstgefälliger Überhebung nahm das Chinesentum nicht nur gegenüber seinen asiatischen Nachbarn ein, sondern wandte ihn auch im Hinblick auf die Mächte europäischer Zivilisation an, und änderte diese grundsätzliche Auffassung innerlich selbst dann nicht, als China durch brutale Gewalt gezwungen worden war, die Staaten Europas und Amerikas sowie Japan als gleichberechtigt anzuerkennen, sogar einsehen mußte, daß es an Stärke weit hinter den meisten von ihnen zurückstand, und schließlich nicht verhindern konnte, daß einige derselben in China fast wie im eigenen Hause schalteten. So finden wir bis zum Schluß der Kaiserzeit immer wieder in kaiserlichen Erlassen mit Bezug auf Ausländer die Redensart von der „wohlwollenden Behandlung der aus der Ferne Gekommenen“ (柔遠人), denen man großmütig gestattete, den Boden Chinas zu betreten. Bei einer solchen grundlegenden Auffassung kann nicht erwartet werden, daß im chinesischen Volke Verständnis für auswärtige Politik heranreifte.

Auch im Inneren gab es bis vor kurzem kaum jemals ernste politische Fragen. Das Leben ging seinen Gang nach den alten Satzungen und Gewohnheiten. Störungen fanden wohl statt, wenn eine neue Herrscherdynastie die bisherige verdrängte, sie wurden aber als unvermeidliche Schickungen des Himmels hingenommen, und die ruhige Ordnung der Dinge stellte sich allmählich wieder ein. Soziale Fragen tauchten selten auf, und wenn solche einmal wie z. B. zurzeit der versuchten Wirtschaftsreform des Ministers Wang Anshih 王安石 im 11. Jahrhundert n. Chr. die Geister eine Zeitlang bewegt hatten, blieben sie doch stets ohne nachhaltige Wirkung. China ist zwar ein verfassungsloses Kaiserreich gewesen, doch hat es die Regierung fast immer verstanden, sich den Wünschen und Interessen der Regierten in einer Weise anzupassen, daß ernste Konflikte vermieden werden konnten.

Die kurz angedeuteten Verhältnisse machen es begreiflich, daß in China kein Bedürfnis für Zeitungen bestand. Tatsächlich sind, obwohl die Kunst des Buchdrucks in China schon zur Zeit der Tang-Kaiser (618—905) bekannt war und die Chinesen zu den lesefustigen Völkern gehören, dennoch bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts chinesische Zeitungen unbekannt gewesen. Denn die sogenannte Peking-Zeitung (京報, ching pao) ist keine Zeitung in unserem Sinne, sondern ein zur Zeit der Tang-Dynastie aufgekommener Regierungsanzeiger, der lediglich die kaiserlichen Erlasse enthielt und zur Information der Reichsbehörden von amtswegen mit der reitenden Eilpost nach allen Teilen des Reiches gesandt wurde. Wirkliche chinesische Zeitungen sind in China erst im vorigen Jahrhundert entstanden, und zwar zunächst in Shanghai. Die erste, die Shen pao, 申報 (nach dem Shenkiang 申江, einem alten Namen des Flusses Whangpu, 黃埔, an dem Shanghai liegt, genannt), trat 1872 ins Leben. Ihr folgte 1880 die zur North China Daily News gehörige Hupao, 滬報 (die ihren Namen von dem Hsüanhu, 玄滬, einem Arme des eben genannten Whangpu, hat). Beide verdankten ihr Entstehen noch ausländischer Initiative. Mit der einige Jahre später gleichfalls in Shanghai gegründeten Hsin wenpao, 新聞報 („Neuigkeitszeitung") können sie als die Vorläufer des späteren chinesischen Zeitungswesens gelten. Einen Wendepunkt brachte das Jahr 1900. Dessen Ereignisse und ihre für China verhängnisvollen Folgen veranlaßten viele Chinesen, über die Gründe von Chinas Machtlosigkeit ernstlich nachzudenken. Man erkannte als das Grundübel die Unfähigkeit der Mehrheit des chinesischen Beamtentums, verlangte Reformen und begann nach einer Verfassung zu rufen. So hatte China plötzlich seine politischen Forderungen, und damit begann auch das politische Parteiwesen. Der berühmte Revolutionär Dr. SUN YATSEN gründete 1901 (in Japan) die T'ung meng hui, 同盟會, die sich später mit mehreren kleineren Gruppen zu der radikalen Partei Kuo min tang, 國民黨, der nachmaligen großen Gegnerin Yüan Shihkais, auswuchs und in der gemäßigten Fortschrittspartei Chin pu tang, 進步黨, ihren Gegenpart finden sollte. Diese neuen Verhältnisse hatten zur Folge, daß auf einmal Zeitungen, zum großen Teil von oppositioneller Färbung, wie Pilze aus der Erde schossen. Der fortschreitende Bahnbau und ein mit der Zeit eingerichteter geregelter Postdienst ermöglichten die Versendung von Drucksachen zu billigen Sätzen und kamen der Entwicklung der jungen Presse zu Hilfe. Die Regierung sah sich in ihrer Ratlosigkeit zum Erlaß eines scharfen Preßgesetzes veranlaßt, das der Opposition nur neue Nahrung gab. Heute erreicht die Gesamtzahl der chinesischen Zeitungen in China schon das Tausend.

Nicht zufrieden mit dem gedruckten Wort, das an sich schon auf den chinesischen Leser einen größeren Eindruck hinterläßt als es in den westlichen Ländern der Fall zu sein pflegt, gingen in den letzten Jahren vor der Revolution von 1911 einige der wichtigeren Tageszeitungen dazu über, den von ihnen vertretenen Ansichten durch Beifügung von Bildern größeren Nachdruck zu geben, und so entstand etwas ganz

Neues in China: die politische Karikatur. Die beliebtesten Vorwürfe für diese gänzlich unkünstlerischen, aber zum Teil sehr wirkungsvollen Zeichnungen sind: die Unfähigkeit und die niederen selbstsüchtigen Interessen des Beamtentums, die daraus sich ergebende Schwäche Chinas dem Auslande gegenüber und die Ausbeutungspolitik des letzteren unter besonderer Hervorhebung Japans, die Notwendigkeit einer Volksvertretung und schließlich die Macht der Presse selbst.

Ich habe in den letzten Jahren bis zur Revolution über tausend dieser Zeichnungen aus den großen Pekinger Tageszeitungen gesammelt und gebe im folgenden einige Beispiele daraus.

Abbildung 1. Beischrift: „Das Fett des Volkes". Moskitos, die Mandarinenhüte tragen, saugen das Blut aus einem kleinen Jungen. Sinn natürlich: die Beamten saugen das Volk aus. Dieses ist als kleiner Junge dargestellt im Hinblick darauf, daß in den väterlichen Erlassen des Kaisers von China von den Untertanen als von seinen „zarten (wörtlich: roten, wegen der rötlichen Hautfarbe kleiner Kinder) Kinderchen", 赤子, gesprochen wurde und die Verwaltungsbeamten, insbesondere die Kreisvorsteher (知縣) als „Vater und Mutter des Volkes" (父母官) bezeichnet wurden.

Abbildung 2. Der Beamte trägt auf einer Tragstange die beiden Schriftzeichen (國), kuo „das Land" und 家 Chia „die Familie". Beide Zeichen zusammen, 國家, kuo chia, bedeuten „das Reich, die Regierung". Das Bild stellt also einen Beamten dar, der die Verantwortung für das Land mit auf seinen Schultern trägt. Der Zeichner hat aber zwar das Schriftzeichen 家 voll ausgeschrieben dargestellt, das Zeichen 國 dagegen nur im Umriß, womit er andeuten will, daß für den Beamten die Familie das wesentliche, das Land aber das minder wichtige ist. Aus demselben Grunde hat er das Zeichen 家 an das vordere, 國 an das hintere Ende der Tragstange gesetzt, wodurch zum Ausdruck gebracht wird, daß der Beamte seine Familie stets vor Augen hat und ihr sein Interesse zuwendet, während er dem Lande den Rücken zukehrt, d. h. sich um dasselbe nicht kümmert.

Abbildung 3. Der Beamte betrachtet vergnügt einen Silberschuh und spricht: „Sieht man dich auch nur für die Dauer eines Augenblickes nicht, dann fühlt man sich bekümmert; sobald man dich sieht, fühlt man sich behaglich." Ohne weiteres verständliche Anspielung auf die Habsucht der Beamten, die kein anderes Interesse haben als das Geld.

Abbildung 4. Der chinesische Beamte ist klein und tief gezeichnet, so daß der Blick aus den Augen des Ausländers ihn nur von oben herab trifft, während er den kleinen Mann aus dem Volke (小民 hsiao min) als in gleicher Höhe stehend anschaut. Sinn: die Europäer denken über das chinesische Volk als solches sympathisch und achten seine guten Eigenschaften, nur auf das chinesische Beamtentum blicken sie mit Verachtung herab.

Abbildung 5. Ein Beamter opfert dem Küchengott. Die Beischrift bedeutet: „Statt die Hausgötter (ao) freundlich zu stimmen, ist es vorteilhafter, sich den Küchen-

gott geneigt zu machen." 奥, ao, ist die Südwestecke des Hauses, wo die Hausgötter ihren Platz haben, die daher auch so genannt werden. Sie stehen an Ansehen über dem Küchengott, sind aber dafür viel zu große vornehme Herren, als daß sie sich um jede Kleinigkeit kümmerten. Der Küchengott steht dem Menschen näher. Vor Jahresschluß fährt er zum Himmel hinauf und berichtet dort über das Treiben seiner Schutzbefohlenen. Je nachdem wie dieser Bericht ausfällt, geht es dem Menschen im nächsten Jahre gut oder schlecht. Deshalb muß man sich mit dem Küchengott in dieser kritischen Zeit besonders gut stellen, opfert ihm daher viel und verstopft ihm sogar den Mund mit süßem Zuckerwerk, damit er ihn im Himmel nicht auftun und die schlechten Handlungen der Menschen melden kann. Die Anspielung geht auf die Beamten: den ganz hohen Beamten zu schmeicheln, hat nicht viel Sinn, sie stehen zu unerreichbar hoch. Ratsamer ist es, sich mit den kleineren Geistern, ihren Untergebenen, durch Geschenke usw. gut zu stellen, die einem bei den Großen von Nutzen sein können.

Abbildung 6. Ein alter Beamter ist als Stehaufmännchen (驚不倒) dargestellt. Das soll bedeuten, daß die alte Beamtengeneration nichts mehr lernt und sich in die Forderungen der neuen Zeit nicht schicken kann; kein Anstoß wirkt auf sie, sie fällt wie ein Stehaufmännchen immer wieder in die alte Lage zurück.

Abbildung 7. „Dieser Phonograph hört sich wohl sehr schön an; es steht nur nicht fest, wer eigentlich hineingesprochen hat." Bezieht sich auf die in jener Zeit häufigen Anklagen von Zensoren gegen höhere Beamte. Die Anklagen waren voll von sittlicher Entrüstung und tugendhaften Grundsätzen. Doch war bekannt, daß sie häufig nur dadurch veranlaßt waren, daß ein Feind des Angeklagten den betreffenden Zensor dazu bestochen hatte.

Abbildung 8. Illustration zu dem chinesischen Sprichwort, „sich beim Stehlen einer Klingel die Ohren zuzuhalten", als ob, wenn der Dieb selbst das Gebimmel der gestohlenen Klingel nicht hört, andere gleichfalls nichts hören würden. Das Sprichwort entspricht also unserer Redensart vom Vogel Strauß, der seinen Kopf in den Sand steckt, um nicht gesehen zu werden. Das Ganze ist eine Anspielung auf die Vogel-Strauß-Politik der chinesischen Regierung, die meint, daß, wenn sie sich selbst der Erkenntnis ihrer eigenen Unfähigkeit verschließe, diese auch den anderen verborgen bleibe.

Abbildung 9. „Gegenwärtiger Zustand der chinesischen Diplomatie". Spottbild auf die chinesischen Diplomaten. Der Chinese hat nur einen Mund, während das Ausland aus vielen Mündern auf ihn einredet, so daß er sich ganz hilflos vorkommt.

Abbildung 10. „Neue Methoden unserer Diplomatie". Der Beamte, Minister im Auswärtigen Amt, gibt mit der linken Hand einem Ausländer (Japaner) eine Geschenkschachtel, deren Inhalt nach der Aufschrift in „Hoheitsrechten über Staatsgebiet" besteht, und begleitet das Geschenk mit den Worten: „Hiermit eine Kleinigkeit als geringen Ausdruck meiner freundschaftlichen Gesinnung." Mit der rechten Hand stopft er einem Chinesen den Mund und spricht dazu: „Du darfst es nicht aus-

Abb. 1–3 (oben), 7–9 (unten).

plaudern". Der Sinn ist klar: Das chinesische Auswärtige Amt gibt den Japanern Hoheitsrechte (in der Mandschurei) preis and duldet andererseits nicht, daß die Presse sich darüber aufhält.

Abbildung 11. Ein chinesischer Laden mit den üblichen Inschriften: „Geschäfte nur gegen bar" und „feste Preise". Für die Chinesen liegen zum Verkauf aus Pfauenfedern und Beamtenrangknöpfe, für die Ausländer Dampfer, Eisenbahnen und Bergwerke. Der Händler hinter dem Ladentisch soll den jetzt verstorbenen Prinzen Ching vorstellen, den Chef des Ministeriums des Äußeren und höchststehenden Würdenträger des Kaiserreiches der letzten Jahre. Der Sinn des Bildes liegt auf der Hand: die chinesische Regierung ist nichts weiter als ein Handelsunternehmen, das an die eigenen Untertanen Beamtenstellen und Auszeichnungen, an die Ausländer wichtige wirtschaftliche Konzessionen verschachert.

Abbildung 12. Unter dem bärtigen Manne steht „nach innen hin", d. h.: nach innen, den eigenen Untertanen gegenüber sucht die chinesische Regierung ein männliches Auftreten zu zeigen, indem sie ihnen gegenüber wie ein strenger Vater und Zuchtmeister auftritt und ihre Wünsche nicht beachtet. Dreht man das Bild um, erscheint ein freundliches Frauengesicht mit der Unterschrift „nach außen hin", d. h., dem Auslande gegenüber ist die chinesische Regierung schwach und nachgiebig und zeigt stets ein freundliches Gesicht zu dessen Wünschen.

Abbildung 13. Eines der beliebten Wortspiele mit Hilfe der Schriftzeichen: die beiden Zeichen (im Original von rechts nach links gesetzt) 財 政 tsai cheng, bedeuten „Finanzverwaltung". In jedem der beiden Zeichen ist nur ein Teil voll ausgeführt,

Abb. 4—6 (oben), 10—12 (unten).

vom anderen sind nur die Umrisse gegeben. Liest man nur die vollständigen Hälften, dann kommt heraus: 才尽, tsai chin, „die Weisheit ist zu Ende“. Das bedeutet, daß die chinesische Regierung, nachdem sie alle möglichen Versuche zur Reorganisation des Finanzwesens gemacht hat, sich keinen Rat mehr weiß.

Abbildung 14. Die beiden Zeichen 憲政, hsien cheng, bedeuten „Verfassungsregierung, konstitutionelle Regierung“. Liest man nur die voll ausgeführten Teile beider Zeichen, dann kommt heraus 虛文, hsü wen, „ein leeres Wort“. Sinn: es ist zwar die Rede davon, daß China eine Verfassung bekommen soll, doch sieht es nach dem Verhalten der Regierung so aus, als ob es bei bloßen Worten bleiben werde.

Abbildung 15. Im Monde stehen die beiden Schriftzeichen 國會, kuo hui, die „Parlament“ bedeuten. Daß die Striche nicht vollkommen ausgeführt, sondern nur durch Punkte angedeutet sind, soll besagen, daß das verheißene Parlament eine noch ganz unsichere und ungewisse Sache ist. Das Ganze spiegelt sich in einem Gewässer, und am Ufer stehende Chinesen schicken sich an es daraus herauszuziehen. Das ist eine Illustration zu der Redensart 水中撈月, shui chung lao yüeh, „den Mond aus dem Wasser ziehen“, d. h., auf die Erreichung von etwas Unmöglichem hoffen.

Abbildung 16. „Wasserblasen, die flüchtig blinken“. Auf dem Wasser schwimmen Blasen, unter denen nach den darauf befindlichen Aufschriften zu verstehen sind „Resolutionen“, „Vorschläge“, „Beschlüsse“, „Entscheidungen“, „Gesetzesvorschläge“, „zur

Abb. 13–15 (oben), 16–18 (unten).

Beratung überwiesene Gegenstände", „Petitionen", „Abstimmungen ob für oder wider", „Rundschreiben"; das sind die Obliegenheiten der vor etwa 10 Jahren ins Leben gerufenen Provinziallandtage als vorbereitender Schritt für die spätere Verfassung. Kaum sind die Blasen aufgetaucht, verschwinden sie wieder spurlos. Das soll bedeuten, daß die Tätigkeit der Provinziallandtage keine Spur hinterlassen wird und nur leerer Schein ist.

Abbildung 17. „Sobald der Leu einmal aufbrüllt, ducken sich alle Tiere nieder." Soll die Macht der Zeitung bedeuten, deren Auslassungen auch den höchsten Beamten Schrecken einjagen.

Abbildung 18. „Wenn die Hähne nicht krähen, bellen die Hunde nicht." Verhöhnung der Zeitungszensur. Zur Zeit des gespannten Verhältnisses zwischen China und Japan im Streit um die Antung-Mukden-Eisenbahn 1909 hatte die Regierung der Presse verboten, hierüber zu schreiben, um die hochgradige Erregung in China dadurch abzudämmen. Mit den Hähnen sind die Zeitungen, mit den Hunden die erregten chinesischen Patrioten gemeint, die sich nach Ansicht der Regierung wieder beruhigen sollen, wenn sie über deren Fehlgriffe nicht mehr durch die Zeitungen unterrichtet werden.

Die wenigen angeführten Beispiele zeigen, wie rücksichtslos die junge Presse die Schäden Chinas bloßlegte, und lassen das Entsetzen eines großen Teiles der chinesischen Beamten begreiflich erscheinen, von denen viele Schonung der eigenen Person durch pekuniäre Beteiligung an Zeitungen und große Geldopfer zu erreichen suchten.

Sesshū in China. Von Otto Kümmel[1].

Was China für die japanischen Künstler bedeutet, ist bekannt — weit mehr als Italien für den begeistertsten deutschen Klassizisten, denn Japan fühlte sich mit China innerlich eins. Aber die Fahrt nach China, zu der sich die Priester anscheinend so leicht entschlossen, haben nur auffallend wenige japanische Maler gewagt, die doch zum großen Teile auch Priester waren. Der erlauchteste unter ihnen ist Sesshū, der Sproß eines bescheidenen, offenbar bäuerlichen Hauses in Akahama, Provinz Bitchū, Priester in Kyōto und Kamakura, dann in einem eigenen Tempelchen Unkokuan in der Provinz Suō — wohl der größte aller japanischen Maler, deren Wirken und Wesen wir einigermaßen übersehen können[2], und vielleicht der bedeutendste aller Nichtchinesen, die chinesischen Boden betreten haben. Zu erfahren, was ein solcher Mann in China sah, erlebte und tat, wird immerhin von einigem Werte sein.

Die hohe Verehrung Sesshūs für alles Chinesische lehren schon seine Namen. Daß sie sämtlich chinesisch gebildet sind, versteht sich bei einem Maler und Priester allerdings von selbst. Aber seine beiden bekanntesten Namen sind ausgesprochene Huldigungen vor bestimmten chinesischen Meisterwerken und Meistern. Den Namen Sesshū selbst, den er unsterblich gemacht hat, nahm er von einer Kalligraphie des großen chinesischen Priesters Soseki 楚石[3] mit den Zeichen 雪舟, die er besaß und von einem sonst unbekannten Priester des Tenryūji, Ryūkō 龍崗 im Zensinne erläutern ließ, und das Zeichen Yō seines Namens Tōyō 等楊 ist der Familienname des chinesischen Malers Yōhoshi (O. Z. I, 197, Nr. 54), den er besonders hoch schätzte. In die Heimat dieser Meister aber gelangte der 1420 Geborene erst im spätesten Mannesalter.

Das Jahr von Sesshūs chinesischer Reise steht nicht ganz fest. Nicht selten, aber sicherlich zu Unrecht wird das Jahr 1465 genannt, wahrscheinlich nach dem Leben des Sesshū 雪舟傳 von Yamagata Shūnan 山縣周南[4], also einer sehr späten und keineswegs sonderlich zuverlässigen Quelle, die wir vernachlässigen können, da aus Sesshūs nächster Umgebung unverdächtige Zeugnisse genug vorliegen. Sie

[1] Die chinesischen Namen sind im folgenden japanisch umschrieben worden, außer wenn sie in europäischen Werken häufiger in modern-chinesischer Umschreibung vorkommen.

[2] Eine Vorstellung seines künstlerischen Wesens geben u. a. die **Masterpieces by Sesshū** (jap. Ausgabe Sesshū Gwashū), Tōkyō, Shimbi Shoin. Eine Biographie hat in neuerer Zeit Numada versucht (Gwasei Sesshū, Tōkyō 1912). Das **Kogwa Bikō** des Asaoka Okitomo 奥禎 (1800—1856), gibt im 20. Hefte eine kunterbunte Auswahl von Textstellen zu seiner Biographie, die aber viel sonst Verlorenes enthält.

[3] Soki 楚琦, aus Hsiang-shan bei Ningpo, 1296—1370.

[4] Bekannter Gelehrter aus Sesshūs zweiter Heimat Suō, geb. 1688, gest. in Edo 11. 1. 1753.

ſtimmen freilich nicht völlig überein. In dem Liede auf Seſſhūs Abſchied von China, das ſeinem größten Werke, der Landſchaftsrolle des Fürſten Mori, beigegeben iſt, läßt der Chineſe Joren 徐漣 (ſ. u. S. 283) Seſſhū 1467 in Ningpo landen 成化丁亥陪貢至鄞, und auf dasſelbe Jahr führt die 成化四年 = 1468 datierte Nachſchrift zu einem im Kogwa Bikō überlieferten Gedicht des Chineſen Roan 魯菴, wonach Seſſhū ſich ein Jahr in Chehkiang aufgehalten habe 自去歲遊四明. In dem Tenkwaizugwarō Goki 天開圖畫樓後記, einer Huldigungsſchrift, die Ryōan 了菴[1] kurz nach Seſſhūs Rückkehr ſeinem großen Freunde widmete, heißt es freilich klipp und klar, daß er 1468 nach China gegangen ſei 成化四年入大明, es iſt aber ſehr wahrſcheinlich, daß Ryōan das Jahr des Beſuches der Hauptſtadt meint, wodurch 1467 wieder als Jahr der Landung in China beſtätigt würde. Gerade in das Jahr 1468 fällt allerdings eine der bedeutungsvollſten amtlichen Geſandtſchaften nach China, die des Shōkei 清啓[2], und man möchte ſich Seſſhū um ſo mehr ihr angegliedert denken, als einer ſeiner Reiſegefährten auch unter den Begleitern des Shōkei auftritt. Denn in der Fracht- und Paſſagierliſte der Geſandtſchaft erſcheint als Gehülfe des Schatzmeiſters (?) 稟藏主口入 ein Ryōſhin 良心, und ein gleichnamiger, ſonſt unbekannter Ryōſhin, Ryōrin 杏林, nennt ſich in dem 1476 datierten Tenkwaizugwarō Ki 天開圖畫樓記, einer wichtigen Quelle für Art und Leben des Seſſhū, Schiffgenoſſe des Meiſters 余亦同舟. Indeſſen kann der Gehülfe (?) Ryōſhin von 1468 ſehr wohl ſchon 1467 in ähnlicher Eigenſchaft mit Seſſhū nach China gegangen ſein. In dieſem Jahre unternahm ein Landsmann des Malers, der Prieſter Keian 桂菴[3] aus Yamaguchi in der Provinz Suō, wo Seſſhūs Unkokuan lag, die Fahrt nach China, und ihm wird Seſſhū ſich angeſchloſſen haben. Mit ihm ging u. a. Shūgetſu, ſein liebſter und größter Schüler.

Ob Seſſhū mit ſeiner Reiſe nur eigene und perſönliche Ziele verfolgte, iſt nicht mit Sicherheit feſtzuſtellen. Ein ſpäter Träger der Überlieferungen von Suō, Hara Koſho 古處[4] nennt ihn in einem Hymnus auf einen von Seſſhū angelegten Garten kurz 購求史 Aufkäufer, von Kunſtwerken natürlich, der Fürſten von Suō, und es iſt in der Tat ſehr wahrſcheinlich, daß ein Maler von dem Range und Rufe des Seſſhū nicht ohne Aufträge ſeines fürſtlichen Herrn nach China gegangen ſein kann, namentlich wo dieſer Herr, Ōuchi Maſahiro, der mächtigſte Mann des Inſelreiches und, als Beſitzer der Provinz Izumi mit dem Hafen Sakai, der Gebieter über den ganzen Seeverkehr Japans war. Wenn Seſſhū ſelbſt in der Widmung ſeiner be-

[1] Keigo 桂悟, Prieſter im Tōfukuji und Nanzenji, Beichtvater des Tſuchi Mikado Tennō und bekannter Dichter. Als hochbetagter Greis ging er 1512, alſo einige Jahre nach Seſſhūs Tode, nach China, wo er in dem auch von Seſſhū beſuchten Aſoka-Tempel, von Hoch und Gering verehrt, lebte. Das Tagebuch ſeiner Reiſe Jinshin Nyūminki 壬申入明記 iſt erhalten. Er ſtarb in Japan wahrſcheinlich am 3. 10. 1514.

[2] Prieſter des Kenninji. Seine Reiſe iſt in dem erhaltenen Boshi Nyūminki 戊子入明記 beſchrieben, auch im Ming-shu erwähnt [成化四年]十一月使臣清啓復來貢.

[3] Genju 玄樹, Gō Tōin 島陰, 1427—1508.

[4] 1766—17. 2. 1827.

rühmten Landſchaft an ſeinen Schüler Sōen von dieſen fürſtlichen Aufträgen nichts erwähnt, ſo beweiſt das nichts. Denn er verſchweigt auch ein anderes Motiv für ſeine Reiſe, das religiöſe.

Und doch war es mächtig genug, ihn das ganze erſte Jahr ſeines chineſiſchen Aufenthaltes in einem entlegenen Kloſter feſtzuhalten. Dieſer Tempel, das Tendōzan Keitokuji 天童山景德寺, an den Abhängen der Taihakuzan 太白山 etwa 35 km öſtlich Ningpo im Ch'ing-yüan Hſien gelegen, iſt allerdings den japaniſchen Zengläubigen vor allen heilig. Er wurde ſchon in der Periode Yung K'ang, 300/301, von einem Gikō 義興 begründet, gehört alſo zu den älteſten Tempeln des chineſiſchen Buddhismus. In der Sungzeit ward er, der dritte der fünf großen Zentempel, der Gozan 五山, der Altar, an dem ſich das mächtige Feuer des japaniſchen Zen entzündete. Eiſai, der erſte japaniſche Zenpatriarch (1141—1215), fand hier die Erlöſung im Zen, und Dōgen (1200—1253), nach ihm der größte Förderer des Zen in Japan, ſuchte hier 1223 Erleuchtung und Heiligung. Beide waren auch in China hochgeehrt, aber keiner ſcheint einen ſo mächtigen Eindruck auf die chineſiſchen Brüder gemacht zu haben wie Seſſhū. Er, der Nichtchineſe, ſtieg in der kurzen Zeit ſeines Aufenthaltes zu dem höchſten geiſtlichen Range auf, den er mit begreiflichem, aber etwas ungeiſtlichem Stolze noch Jahrzehnte ſpäter auf ſeinen Bildern häufig genug vermerkt. Tendō Daiichi Za 天童第一座 nennt ihn auch der Chineſe Roan in ſeinem oben erwähnten Gedichte.

Alle Ehren, mit denen der Prieſter Seſſhū überhäuft wurde, vermochten indeſſen den Maler nicht in den einſamen Taihakuzan feſtzuhalten. Ihn zog es nach der Hauptſtadt. Seinen Reiſeweg hat der Meiſter ſelbſt in der Aufſchrift auf dem Bilde[1] ſkizziert, mit dem der 75jährige ſeinem Schüler Sōen 宗淵 „ſein Hand weiſen“ wollte: 北涉大江。經齊魯郊至于洛, über den Yangtſe, durch die verödeten Diſtrikte der einſt berühmten Staaten Ch'i und Lu in Shantung nach der Hauptſtadt, Peking. Etwas mehr gibt uns das maleriſche Werk des Seſſhū, wenn es uns auch faſt nur in den nächſten Umkreis des Tendōji, alſo nicht über die Gegend von Ningpo hinaus führt.

Der Küſtenbezirk von Chehkiang und die anſtoßenden Kreiſe von Kiangſu waren in der Sung- bis Mingzeit eben das heilige Land des chineſiſchen Zenkults. Die fünf großen Zentempel, die Gozan, zu denen auch der Tendōji gehört, lagen ſämtlich hier. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Seſſhū ſie alle beſucht hat. Von zweien wiſſen wir es beſtimmt, denn er hat ihr Bild in meiſterlichen Landſchaften feſtgehalten, die allerdings meiſt erſt nach ſeiner Rückkehr entſtanden ſind. Das erſte dieſer Klöſter mit ſeinem Haupttempel Manjuji 萬壽寺 bedeckte auf dem Kinzan, nach dem er auch den Namen Kinzanji 徑山寺 trägt, an der Nordoſtſeite der „Himmelsaugberge“ 天目山 im Lin-an-Kreiſe des Bezirks von Hang-chou, ein gewaltiges

[1] Früher im Shōkokuji, Kyōto, jetzt im Muſeum, Tōkyō, abg. u. a. Kokkwa H. 200, Sel. Rel. of Jap. Art II. Die Aufſchrift iſt ſehr ungenau im Honchō Gwashi wiedergegeben.

Areal mit zahlreichen mächtigen Bauten. Es war aus einer Einsiedelei des Dōkin 道欽[1] hervorgewachsen. In der Periode Shao Hsi (1190—95) fielen so gut wie alle Bauten der Klosterstadt einem Brande zum Opfer, wurden aber bald wiederhergestellt. Nach einem zweiten Brande blieb die heilige Stätte längere Zeit verödet, muß aber schon in der Yüanzeit wieder in alter Pracht erstanden sein, wie sie Sesshūs Bilder zeigen. In der Winterlandschaft des Marquis Inouye, Bijutsu Shūyei H. 23, schließt im Vordergrunde eine mächtige Mauer mit Türmen und Zinnen das weite Tempelgebiet ein, in dessen Tälern die Klostergebäude mit einer Pagode gebettet sind, während drei große Pagoden steile Felsen krönen. Den Hintergrund füllen schneebedeckte Bergkuppen. Das Gemälde bei Marquis Kuroda (abg. Sesshū Gwashū) gibt nur einen Ausschnitt, einen Berg mit zwei Pagoden, an dessen Fuß sich hinter der Außenmauer Wohn- und Tempelgebäude schmiegen. Beide Bilder sind wohl mit der größten künstlerischen Freiheit behandelt und streben alles weniger als wissenschaftliche Korrektheit an. So wird auch das breite, von Booten belebte Gewässer, an dem bei Sesshū der Tempel liegt, als eine künstlerisch notwendige Zutat zu deuten sein, wenn die Karten nicht irren.

Auf ein noch ehrwürdigeres Alter blickt der zweite der Gozan zurück, der „Asokaberg", Aikuōzan 阿育王山, der in der nächsten Umgebung von Ningpo, kaum 10 km westlich des Tendōzan lag oder liegt. Hier soll ein Ryūsakka 劉薩訶 281 eine alte Stupa entdeckt haben, die er für eine der 84 000 des Asoka hielt, und nach der er den Berg nannte. Dharmamitra, ein Priester aus Kaschmir, gründete an der heiligen Stelle in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts einen Tempel, den Kōrijī 廣利寺, dem Kaiser Wu Ti der Liang (502—550) den Namen Asokatempel, Aikuōji, verlieh. Sesshū hat ihn mindestens dreimal gemalt, mit anscheinend beinahe urkundlicher Treue in dem Bilde des Baron Mitsui, Selected Relics XVIII, das mehrere Gebäude mit Beischriften genau bezeichnet und offenbar von China aus dem japanischen Tempel Jishiin 慈視院 gesandt worden ist. Auch das 1472 zu datierende, also kurze Zeit nach Sesshūs Rückkehr gemalte Bilde bei Marquis Asano (Kokka 279) bemüht sich offenbar genau zu sein, während das Gegenstück zu dem Kinzanji bei Marquis Kuroda (Sesshū Gwashū) eine freie künstlerische Umschreibung ist und sein will.

Etwas weiter ab von Ningpo führt uns das 1472 datierte Gegenstück zu dem Aikuōji der Sammlung Asano, das die jetzt verlandete, berühmte und oft geschilderte Insel des „Goldberges" Kinzan 金山 im Yangtse dicht nordwestlich Chên-chiang Fu in der Provinz Kiangsu darstellt (Abb. 1)[2]. Schon in der Sungzeit gehörte das Kloster, das damals Ryūyūji 龍游寺 genannt wurde, dem Zenkulte an. Es wurde der Schauplatz einer berühmten Besprechung zwischen dem Abte Ryōgen 了元

[1] Kokuichi Zenji 國一禪師 714—792.

[2] Das Bild wird inzwischen wahrscheinlich auch in der Kokka erschienen sein. Die Abbildung ist nach dem Shūko Jisshū gegeben, dessen Illustrationen von Tani Bunchō herrühren.

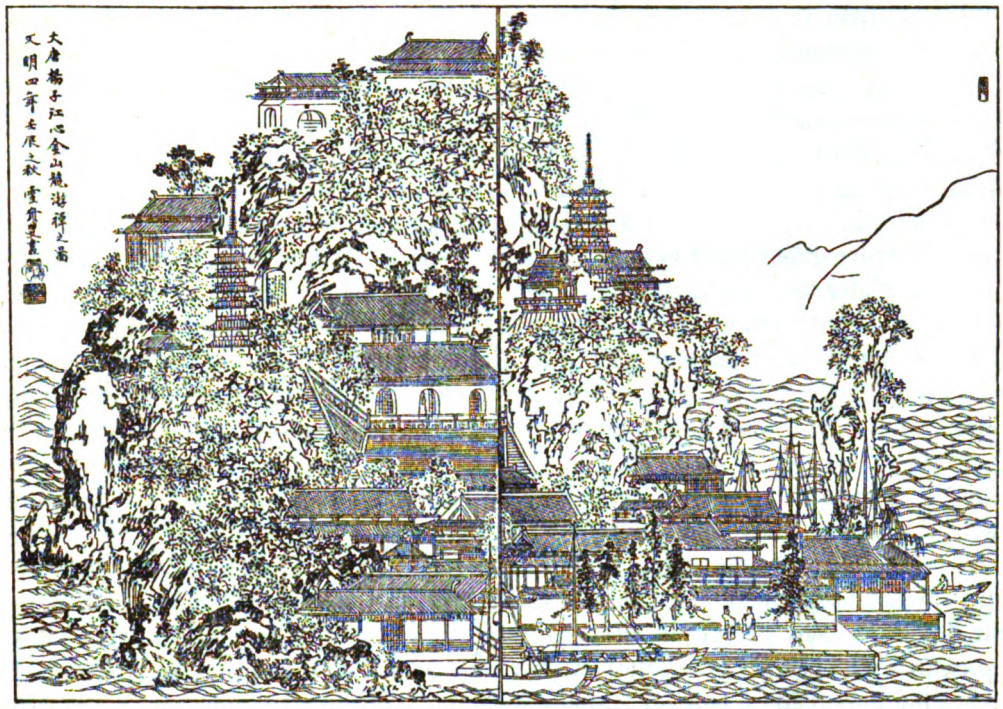


Abb. 1. Seſſhū, der Kinzanji im Yangtſe.

(Kakurō 覺老, geſt. 1098), und dem großen Su Shih (Giles, biogr. dict. 1785). Das Bild des Seſſhū ſtimmt mit chineſiſchen Abbildungen, z. B. im T'u Shu Chi Ch'êng faſt vollkommen überein.[1]

Aus ſeinen Bildern vom Tung-t'ing-See zu ſchließen, daß Seſſhū dieſe klaſſiſche Stätte der chineſiſchen Landſchaft beſucht habe, wäre verfehlt. Denn die acht Schönheiten des Sees gehören zum handlichſten Motivenvorrate unzähliger japaniſcher Maler, die niemals chineſiſchen Boden betreten haben. Seſſhū aber wird, einmal in China, ſich ſchwerlich die Reiſe nach dem gelobten Lande des chineſiſchen Landſchafters verſagt haben. Außerdem iſt die Reiſe bezeugt, wenn auch in einer ſehr ſpäten, dafür aber ſehr zuverläſſigen Quelle, dem Tokugawa Ke Jikki, der Hauptchronik des Tokugawahauſes, die bis etwa 1786 reicht. Damals waren von den acht Landſchaften von Hſiao-Hſiang, die Seſſhū an Ort und Stelle gemalt und nach ſeiner Rückkehr dem Aſhikaga Yoſhimaſa überreicht haben ſoll, noch ſechs in verſchiedenen fürſtlichen Sammlungen, zwei nur noch in Kopien des Kano Eiſhin Sukenobu 典信 vorhanden. Was aus den Bildern geworden iſt, habe ich nicht feſtſtellen können.

Von der Ausdehnung der Reiſen des Seſſhū geben aber dieſe ſpärlichen Nach-

[1] Ein zweites Bild des Kinzanji malte Seſſhū für ſeinen Freund Manri ſ. u. S. 281, A. 5.

richten offenbar nur eine ſehr unvollkommene Vorſtellung. Nach dem Tenkwaizugarō hat er die berühmten Berge und Ströme weit und breit beſucht und ſo gut Glanz und Reichtum der Reſidenz und der Hauptſtädte, wie das Leben der Barbarenſtämme mit ihren bunten Trachten, alles Seltſame und Wunderbare im Bilde feſtgehalten 歷覽乎天下之名山大川。以都邑之雄富。州府之盛麗。及九夷八蠻。卉服纖衣。異形奇狀之物。一々摸寫. Aber nur von ſeinem Aufenthalte in der Reſidenz wiſſen wir Genaueres. Was er hier ſuchte, hat er in der ſchon zitierten Widmung an ſeinen Schüler Sōën ſelbſt bekannt: 求畵師 — einen Meiſter der Malerei. In einer Zeit, wo Maler wie Wu Wei, Shên Chou, Kuo Hſü auf der Höhe ihrer Kraft ſtanden, mochte die Wahl ſchwer fallen. Aber Seſſhū erwähnt merkwürdigerweiſe keinen dieſer in der chineſiſchen Kunſtliteratur immer wieder genannten Namen auch nur mit einem Worte. „Derer, die wirklich in den Geiſt der Malerei eingedrungen waren, waren wenige, nur zwei hatten einigen Ruf, Chōyūkei und Riſai“ 揮染清拔之者稀也。於茲。長有聲幷李在二人得時名. Von dieſen beiden aber iſt der erſte der chineſiſchen Kunſtgelahrtheit völlig unbekannt, über den anderen finden ſich nur im Shu hua p'u die üblichen Notizen, daß er aus P'u-tien in Fuhkien gebürtig, ſpäter in Yünnan tätig geweſen ſei, Iſei 以政 geheißen, Kuo Hſi, Hſia Kuei, Ma Yüan ſtudiert und eines gewiſſen Rufes genoſſen habe. Das einzige mir bekannte Werk des Riſai, die Landſchaft in der Sammlung Gejō, Tōyō Bijutsu Taikwan X, iſt ein tüchtiges Mingwerk wie viele andere auch, und es fällt einigermaßen ſchwer ſich vorzuſtellen, daß der damals faſt fünfzigjährige Seſſhū zu den Füßen dieſes Mannes geſeſſen haben könne. Der große Japaner weiß allerdings von ſeinen beiden chineſiſchen Lehrern nichts weiter zu ſagen, als daß ſie ihm die Technik der Malerei in ſtarken Farben und breiter Tuſche übermittelt hätten 相隨傳設色旨兼破墨之法矣. Und aus ſeinen weiteren Worten klingt ſogar eine deutliche Enttäuſchung über ſeinen Beſuch der chineſiſchen Werkſtätten und ein froher Stolz auf ſeine japaniſchen „Vorfahren“ Joſetſu und Shūbun heraus, deren Werke ihm erſt nach ſeiner Rückkehr und nach gründlichem Studium mit Auge und Pinſel ihre geiſtige Hoheit und ihren Rang nicht nur unter den Japanern, ſondern auch unter den Chineſen enthüllt hätten 數年而歸本邦也。熟知吾祖如拙周文兩翁製作揩摸皆一承前輩作。敢不增損也。歷覽支矮之門。而彌仰兩翁心識之高妙者乎. Das Honchō Gwashi geht allerdings zu weit, wenn es Seſſhū ſelbſt nach einer alten chineſiſchen Künſtlerſchablone in reichlich ſelbſtbewußten Worten ſagen läßt, daß von Chōyūkei und Riſai, erſt recht alſo von den anderen Chineſen nichts zu lernen, daß nur die chineſiſche Natur und letzten Endes er ſelbſt ſein eigner Lehrer geweſen ſei 今見二氏(Ch. u. R.)跡。不足學。...唯明國名勝之地。山川草木。是我師也。然則。師在我。不在人. Mochten ihm die Lebenden nichts zu geben haben, als einiges techniſche Rüſtzeug, um ſo mehr fand er bei den großen Toten, deren Werke das damalige China ſicherlich noch in Fülle beſaß und einem Manne wie Seſſhū zweifellos ohne Zögern darbot. Ryōſhin nennt unter ſeinen Vorbildern neben den in dieſer

Eigenſchaft immer wiederkehrenden Meiſtern, wie Wu Tao-tzŭ, Ma Yüan, Hſia Kuei, auch einige weniger bekannte Meiſter älterer Perioden, und Seſſhū ſelbſt nennt ſich[1], wenigſtens als Landſchafter, ausdrücklich Schüler eines dieſer Künſtler, der damals vielen als Muſter gedient habe 看中朝名畫。以彥敬爲師者多矣。爾來矛亦從一時之好。凡畫山水。則爲效嚬于彥敬. Dieſer Genkei iſt Kao K'o-kung (Giles, introduction 138), ein berühmter Maler und hoher Beamter des Anfanges der Yüanzeit, deſſen Vorfahren aus Zentralaſien ſtammen, alſo natürlich halbe Griechen waren. Erhaltene Werke von ihm ſind bisher nicht bekannt geworden. Um ſo leichter mag es alſo den Gräkomanen auch an Seſſhū gelingen, der oſtaſiatiſchen Krähe die zerknitterten helleniſchen Pfauenfedern auszureißen.

Einen kleinen Anhalt für die Ausdehnung von Seſſhū's chineſiſchen Studien gibt auch eine Rolle mit Fels- und Baumſkizzen in den Stilen verſchiedener chineſiſcher Meiſter, die Seſſhū nach der Nachſchrift ſeines Schülers Tōtaku 等澤[2] aus China mitgebracht und ihm geſchenkt haben ſoll. Es werden darin die Stilarten des Kao K'o-kung, Mi Yüan-chang (Giles, introd. 115), Sun Chün-tſe (O. Z. I., S. 26), Ni Tſan (Giles 143), Li Chêng (Giles 84), Fan K'uan (Kümmel bei Thieme-Becker ſ. v.), Riūſhōnen 劉松年 (ſüdliche Sung, Mitglied der Akademie), Ma Yüan, Hſia Kuei und Kyoennei 許遠寧 (ſicherlich Irrtum für 許道寧 Hſü Tao-ning, Giles 96) veranſchaulicht.

Unter den Künſtlern und Liebhabern der Hauptſtadt errang ſich der geniale Japaner bald eine ganz außerordentliche Stellung, die noch dadurch gewann, daß er nicht um Lohn malte, ſondern ſeine Werke freigebig den chineſiſchen Freunden zu ſchenken pflegte[3]. So wurde ihm die höchſte Ehre zuteil, die ſelbſt ein Chineſe erhoffen durfte, ein Auftrag des kaiſerlichen Hofes. Ein Kabinettschef Jo 尙書姚[4] ließ von ihm die Mittelhalle des Zeremonienamtes mit einer großen landſchaftlichen Darſtellung[5]

[1] In der Nachſchrift zu einem Album mit eigenhändigen Kopien nach Kao K'o-kung, das Seſſhū 1474 ſeinem Schüler Tōetſu 等悅 ſchenkte. Überliefert iſt ſie im Kōchō Meigwa Jūi 皇朝名畫拾葉 (1804) des Hiyama Yoſhichika 檜山義愼. Damals war das Werk noch im Beſitze der Familie Hoſokawa.

[2] Mit dem rätſelhaften Datum Eiroku 19, das es nicht gibt, da der Nengōname ſchon im 2. Monat des Jahres Eiroku 13 geändert wurde. Vielleicht liegt hier nur ein Fehler der Abſchrift vor, die das Kogwa Bikō benutzt.

[3] Nach der Vorrede zu einem Liede des ſonſt unbekannten Chineſen Roan 魯菴, Junſetſu Rōjin 純拙老人, vom Sommer 1468, das im Kogwa Bikō überliefert iſt: 絕無計利. 凡求索者。悃慇無拒. 故人皆德之. Eine japaniſche Legende benutzt den chineſiſchen Eifer um den Beſitz von Werken des Seſſhū zu einer kühnen Erklärung ſeines Namens „Schneeſchiff". Als er von Ningpo abfuhr, ſei das Schiff weiß wie Schnee geweſen von den Bogen Papiers in der Hand bilderlüſterner Chineſen, die noch in letzter Stunde eine Skizze des berühmten Fremden zu ergattern hofften. Seſſhū führte aber ſeinen Namen ſchon lange, ehe er chineſiſchen Boden betrat.

[4] Die perſönlichen Namen werden im Tenkwaizugwarō, dem die Nachricht entſtammt, nicht genannt, ſind auch ſonſt nicht feſtzuſtellen.

[5] 春風禮部匿名後. 四百州橫一筆間 heißt es in einem Gedichte der Sammlung Baikwa mujinzō 梅花無盡藏 des Manri 萬里 (Baian 梅菴, Shūkyū 周九, Prieſter und Dichter, anfänglich im Shōkokuji, dann in Mino und Owari anſäſſig, zuletzt Berater des Ōta Dōkwan, der 1432 bis 1486 lebte) auf ein Bild des Kinzanji, das Seſſhū ihm geſchenkt hatte.

ausmalen, die, wenn dem Ryōſhin zu trauen iſt, ſeinen Auftraggeber zu einem ſehr wenig ſchmeichelhaften Urteile über die Leiſtungen ſeiner eigenen Landsleute begeiſterte. Nach einer im Hantōshū 半陶集 des Shūkō 周興[1] überlieferten Aufſchrift auf ein Bild des Seſſhū 天子觀其畫，以爲國奇寶...遂命爲天童名山第一座 wäre es ſogar die Bewunderung des Kaiſers (Hſien Tſung) für Seſſhūs Bilder geweſen, die ihm ſein Amt im Tendōji verſchafft hat. Dieſe Nachricht iſt aber wahrſcheinlich unrichtig, da er nach Roan ſchon als Tendō Daiichiza nach Peking gekommen iſt. Von Seſſhūs anderen für ſeine chineſiſchen Freunde gemalten Gemälden wiſſen wir ſehr wenig. Berühmt war das Bild einer der ſchönſten japaniſchen Landſchaften, des Fuji mit dem Seſſhū beſonders teuren Kloſter Seikenji 清見寺 und der poeſieberühmten Landzunge von Miō no Matſubara, das ſein chineſiſcher Freund Senki 詹儀[2] mit einer dichteriſchen Aufſchrift verſah. Eine zweite Ausführung brachte der Meiſter mit nach Japan zurück. Sie befand ſich früher im Beſitze des Hauſes Hoſokawa, iſt aber heute anſcheinend nur noch in einer Kopie des Sugitani Yukinao 行直, eines Lokalmalers aus Higo, erhalten, die noch im Seikenji bewahrt wird (abgeb. bei Numada). Im Shaken Nichiroku, 蔗軒日錄[3] vom 18. 4. 1486 werden dann noch Bilder der „drei Lacher“ (Hui Yüan, Giles 882, T'ao Ch'ien, Giles 1892, Liu Hſiu-ching, Joly, Legend in Jap. Art. 554) und der „vier Grauköpfe“ (Giles 1881, ſ. v. T'ang Hſüan-lang) erwähnt, die im Hauſe des Kin Shoku 金湜[4] in Ningpo einen Ehrenplatz einnahmen. Von all dieſem wird in China ſelbſt ſchwerlich noch etwas zum Vorſchein kommen. Aber auch in Japan iſt nur ſehr wenig erhalten, das wir mit Sicherheit den chineſiſchen Jahren des Seſſhū zuſchreiben könnten, denn ſein umfangreiches Werk zeitlich zu ordnen iſt heute wohl noch ganz unmöglich. Nur die Alterswerke können um die nicht wenigen datierten Arbeiten gruppiert werden. Durch Inſchriften nach China gewieſen werden nur das oben erwähnte Bild des Aikuōji in der Sammlung Mitſui und die beiden wunderbaren breiten Tuſchlandſchaften in den Sammlungen Ōno (Gumpō Seigwan 4) und Sumitomo (Bijutsu Shūei 23), das erſte durch ein Gedicht des Senki (ſiehe o.), das zweite durch die Bezeichnung Nihon Seſſhū 日本雪舟筆, die nur in China Sinn hatte.

Im Jahre 1469 kehrte Seſſhū nach Japan zurück, nach wehmütigem Abſchiede von ſeinen chineſiſchen Freunden, deren bekannteſter, Joren, ihm ein ſchönes

---

[1] Genryū 彦龍, Prieſter im Hōſōin 法曹院 des Shōkokuji 1458—9. 7. 1491, Sohn eines Töpfers aus Fukakuſa, worauf der Titel des Buches anſpielt.

[2] Chūwa 仲和, Tekkwan Dōjin 鐵冠道人 aus Hang-chou, einer der größten Bambusmaler Chinas.

[3] Tagebuch des Prieſter Taiſhuku 大猷 (Kitō 季弘, Shaan 蓋菴), der 1480 Abt des Tōfukuji wurde und 25. 8. 1487 ſtarb.

[4] Honſei 本清, Taiſhūſei 太虛生 und Kyūboku Koji 朽木居士, ausgezeichneter Maler von „Bambus und Felſen“, in Ningpo, geb. 1411.

Abschiedslied widmete[1]. Seine Einsiedelei in einem grünen Tale der entlegenen Provinz Bungo wurde nun, wo die künstlerische Hauptstadt Kyōto in den Wirren des Ōnin-Krieges in Staub gesunken war, der Mittelpunkt der japanischen Landschaftsmalerei, die Sesshū in China zu neuer Kraft und Größe geführt hatte.

[1] Es ist der Landschaftsrolle beim Fürsten Mori beigegeben. Joren, Tzŭ Fu-k'en 祖父, aus Chao-yi in Shensi, 1499 promoviert, hat als Präfekt von Yüan-chou in Kiangsi neben Wang Shou-jên (Giles 2224) den Hauptanteil an der Niederwerfung des Rebellen Ch'ên Hao (Giles 219). Später wird er Oberpräsident der Provinz.

Ein chinesisch-türkischer Erlaß aus dem Doppelflecken Qara-Chōdscha — Āstāna bei Turfan. Von A. v. Le Coq.

Um ihren Untertanen die Befehle der Regierung zu verkünden, bedienen sich die chinesischen Verwaltungsbeamten der „Westprovinzen“ (i. e. Ost-Turkistans) der gōsi und yü-tai genannten Erlasse.

Sie werden in den beiden Landessprachen (Chinesisch und Türkisch) auf dünnes Papier niedergeschrieben (wobei sich die Yamun-Dolmetscher, die meist türkischen tung-čï-bäk, für das Türkische stets des Pinsels bedienen) und dann im Bazar an Lehmwänden, hölzernen Pfeilern, Türen usw. aufgeklebt. Es ist verboten, sie zu entfernen, aber es gelang mir, für Geld und gute Worte, eine ganze Anzahl solcher Erlasse zu erlangen, die Abūl Mähdī, mein munšī oder Sekretär, mir zur phonetischen Aufnahme diktieren mußte.

Die Sprache dieser Dokumente ist nicht ohne weiters zu verstehen, denn allerhand chinesische Ausdrücke, durch die Dolmetscher von den Hunan- und Hupe-Beamten in türkischer Form übernommen, kommen darin vor. Aus einigen chinesischen Ausdrücken haben die Türken sogar Verba gebildet.

Die chinesische Urschrift ist bei diesen Erlassen, genau wie bei dem in denselben Schreiberstil verfaßten türkischen Lī-Kitābī[1] eine recht unzulängliche Hilfe. Der türkische Übersetzer gibt nur eine Paraphrase des chinesischen Textes, wobei er manches ausläßt oder zusetzt, ohne daß man verstehen kann, warum dies geschieht. Ich vermute, daß eine ungenügende Kenntnis des Chinesischen die Hauptquelle für viele Absonderlichkeiten dieses Stils ist.

Wenn man die größere oder mindere Häufigkeit des Vorkommens chinesischer Lehnwörter im Türkischen als Maßstab für den Einfluß betrachten darf, den die chinesische Kultur zu verschiedenen Zeiten auf die Türken ausgeübt hat, so muß man schließen, daß dieser Einfluß in modernen Zeiten ungleich mächtiger wirkt, als er es zur Zeit der T'ang-Kaiser zu tun vermochte: in dem ungeheueren mitteltürkischen Textmaterial, das wir unsern „Turfan-Expeditionen“ verdanken, hat sich nur eine beschränkte Anzahl chinesischer Lehnwörter vorgefunden; es dürften kaum mehr als einige dreißig sein und von diesen findet sich eine ganze Reihe nur in den juristischen (Kauf-, Miete- usw.)-Urkunden. Daß man chinesische Silben zur Bildung türkischer Verba benutzt habe, ist uns in den Texten jener Zeit vollends nicht begegnet.

---

[1] Für die Westprovinzen als Blockdruck hergestellter Auszug aus dem chines. Gesetzbuch (*Lī*) mit türkischer Übersetzung.

Freilich stand damals der chinesischen Kultur die perso-indische Bildung der Unterworfenen gegenüber; der herabgekommene Islam der heutigen Osttürken dagegen ist dem heutigen Chinesentum auf allen Gebieten unterlegen.

Das vorliegende Stück wurde mir im Jahre 1905 von einem Bauern in Tuyoq verehrt; er hatte es seinerzeit sich aufbewahrt als Erinnerung an eine kleine, aber verhältnismäßig blutige Erhebung der Mohammedaner in der näheren Umgebung von Tuyoq.

Čiṅg ğā yín yuṅg sī́ šän šiṅg-ğaṅg χṓ-bó́ dō li [din] *ú-i**.

[Das von dem] (hier transkribiertes Chinesisch, Titulatur und Name des Beamten Li)[1] („betrifft:" [chines.])[2]

1. čiqāryan *gōsi* tapšurdum *yaṅg-χí* dēgän yurt-dä ōyrī-lär *y*álbä qīlíp χītai-lar-ní herausgegebene Edikt habe ich übergeben. In dem Yang-χi[3] genannten Ort haben Diebe Streit erregt und die Chinesen
2. öltürúp öilär-gá ōt qoiyúp nähá*y*átí yamallíq qīlíp ikán bū qīl*y*an išlärní erschlagen, Feuer an die Häuser gelegt und sehr viele Übeltaten verübt. Diese (von den Dieben) getanen Dinge hat
3. χudāyīm kötärmäpdó hämä ādäm níṅg kóṅglī āyrīp qorsāqí köpúp dur *biṅg-dō* Gott nicht ertragen und aller Menschen Herz ist voll Schmerz und ihr Zorn ist entbrannt. Der Biṅg-do[4] hat,
4. *šaṅg-šän*-niṅg hukūmí bīlán bū išnī cárlap ūqúp baš bol*y*anlárí kim qōšúp al*y*án
auf Befehl des Šaṅg-šän[4] diese Sache untersucht und (den Gang der Ereignisse) verstanden. (Er hat befohlen:) „Die Rädelsführer sollt ihr, ob ihr sie nun paarweise oder einzeln eingefangen habt,
5. kim āirīp yoqqarsī*y*á *biṅg*lap *χō-bō-bō-yin*-dín kälgän *pä'i*yä
nach oben hin (sc. im Yamun) anzeigen[5] und, indem ihr den zugestellten schriftlichen Befehl[7] des Xō-bō-bō-yin[6]

---

* Die in *Kursiv*-Schrift gedruckten Silben sind chinesisches Lehngut.

[1] In den anderen von mir nach Diktat eines munši aufgenommenen ähnlichen Erlassen (chin. gō-si oder yü-tai) folgt auf die Aufführung der Namen und der Titularen des Beamten das türkische Ablativ-Suffix-din = von, das der Schreiber in diesem Schriftstück ausgelassen hat. Ich habe es im Urtext in [ ] gesetzt, und in der Übersetzung die entsprechende Verdeutschung ergänzt.

[2] Nach chinesischer Sitte steht am Rande ein chin. Charakter mit der Bedeutung: „betrifft"; der türkische Text übergeht dies Zeichen ohne Übersetzung.

[3] Yaṅg-χí. Chinesischer Name eines Fleckens in der Oase von Turfan, angeblich südlich von Tuyoq. Die Bevölkerung besteht aus chinesischen, tunganischen und türkischen Bauern und war zu meiner Zeit als streitsüchtig berüchtigt. Der in diesem Edikt erwähnte Aufruhr war sehr blutig und ist noch unvergessen.

[4] biṅg-dō, Titel eines untergeordneten, *šang-šän* Titel eines höheren chinesischen Beamten.

[5] biṅglamaq. Von einem chines. Stamm gebildetes türk. Verbum = anzeigen.

[6] χō-bō-bō-yin. Titel eines hohen Beamten. Alle diese Titel sollen angeblich durch die Revolution abgeschafft und durch andere ersetzt worden sein.

[7] pä'i, chinesisches Wort, angebl. mit der Bedeutung „geschriebener Befehl".

6. bäqíp tāráp čēpíp öltürgänlár hámisi yigirmä altí yénä bir *yāyīnī* ma öltürleset (betrachtet), durch Zerstückelung (und) Enthauptung[1] töten." Wir haben (daher) alle 26 und einen Yamun-Soldaten[2] ge-
7. dük χān nīṅg *líyīyä* bäqíp *bälläp* īdük hämä ādäm qorsáq köpükídín tötet und (so) die Sache nach Vorschrift des Gesetzes des Kaisers[3] behandelt[4]. Da hat sich aller Leute Zorn gelegt,
8. čīqtí bū öltürgán ōyrílár bir kārīzdá χtái öltürgán gäχtídá kóṅgli durch die Hinrichtung dieser Diebe. In einer Kārīz-Landschaft[5] haben, zur Zeit der Ermordung der Chinesen (durch die Diebe) gut-
9. abdán ādämlár maṅgṣur áxun ēlī-yār lētíp tuṅgán *läṅg-puṅg yin-māsān diṅg-yui*
gesinnte Menschen (namens) Manṣūr Āχōn(d), ʿAlī Yār Laṭīf der Tuṅgan[6], sowie (die Chinesen oder Tungan?) Läṅgpuṅg Yin-mā-sän, Diṅg-yui,
10. *bī-wän yū χäi-χäi* dēgänlár bir múnčä χtáilärní ōyrī kälgándá sāṅglärdä[7] Bi-wän-yū und (?) Xäi-χäi viele (einige) Chinesen beim Einbruch der Diebe in die Kornkammern[7]
11. soqúp qánčä χtāiní qutqarīp ēlīpdur ōyrīnīṅg qólīyä tüšmäpdur.
gesteckt, und so manche Chinesen errettet, (daß) sie nicht in die Hände der Diebe gefallen sind.
12. bū ādäm lär níṅg kóṅglī nähayäti abdán
Dieser Männer Gesinnung ist äußerst trefflich:
īkän slärní yoqqarīsīyä bōlädim

---

[1] tārap öltürmäk. Barbarische Strafe der chinesischen Kriminaljustiz. Dem Verbrecher werden angeblich nacheinander einzelne Gliedmaßen und Fleischstücke, zuletzt dem zerfleischten Rumpf der Kopf abgeschnitten. čēpīp öltürmäk (von čapmaq schneiden) = enthaupten.

[2] yāyī, chinesische Bezeichnung (in türkischer Aussprache) der türkischen Polizeisoldaten im Yamun. Sie heißen oft auch *kā* .

[3] χannīṅg lī-yī, das lī oder Gesetzbuch der Chinesen ist in das Osttürkische übersetzt worden und hat in den „Westprovinzen" volle Geltung.

[4] bälläp für bänläp. Partizip des von dem chinesischen Wort *bän* gebildeten türkischen Verbums bänlämak (vulg. bällämak) = eine Sache nach der gesetzlichen Vorschrift ausführen; ein Urteil ausführen. Von letzterer Bedeutung her hat es, besonders z. B. im türkischen Lī-Kitābī, die Bedeutung angenommen, jemanden von Rechts wegen mit Prügeln zu strafen.

[5] kārīz (p). Die Kariz genannten künstlichen unterirdischen Wasserleitungen, mittels deren Quellwasser oft aus bedeutender Entfernung aus den Vorbergen in die Loeß-Ebene herbeigeführt wird, finden sich besonders häufig in der Oase von Turfan. Wort und Sache stammen aus Persien. Die Einführung dieser wertvollen Erfindung in die Oase von Turfan soll nach einigen uralt sein, nach anderen soll sie erst etwa im vorigen Jahrhundert stattgefunden haben. Der Wang von Qomul ließ zur Zeit unseres Besuches (1905) in seiner Herrschaft derartige kārīz durch Wasserbaumeister aus Turfan herstellen. Die durch solche Wasserleitungen bewässerten Landschaften nennt man ebenfalls kurz kārīz.

[6] manṣūr Āχōnd und ʿAlī Yār Laṭīf, der Tungan, sind perso-arabische Namen — letzterer an das früher in Turkistan nicht unbekannte schiitische Schisma erinnernd. Die übrigen Namen sind chinesisch und werden so wiedergegeben, wie mein *munšī* sie mir diktiert hat.

[7] säṅg (chinesisch). Die zuweilen unter der Erde befindlichen Kornkammern der Einheimischen.

[8] šaṅglamaq. Von dem chinesischen Wort *säṅg* abgeleitetes türkisches Verbum.

欽加鹽運使銜 署 鎮候補道李 為

出示曉諭事照得廈屬洋海地方賊匪倡亂慘殺漢民焚燒房屋實屬兇暴 天理之所不容神人之所共憤本道奉委查辦業將各犯訊明分別首從稟請護撫部院魏 批 將該犯等凌遲斬梟斬決者二十六名又將致斃差役一併就地正法以伸

國典而快人心惟查該賊匪等在各處尋殺漢民之時有好善之纏民蟹思大阿洪吹立牙嵗地浦回民藍鳳元馬山頂兩白官禹黑黑等保 漢民設法隱藏救護多人未遭毒手深堪嘉尚除俟稟請奬賞以示勸勉外合行出示曉諭為此示仰漢纏回民人等一體知悉嗣後一方有係良善之民務期守望相助各安生業永居

秦越之心永享

昇平之福是為至要 特示

布仰通知

光緒十七年四月 日 給

三樓勿賣

„Euch habe ich (deshalb) der vorgesetzten Behörde (dem Yamun) empfohlen;

13. saχlap túrsaṅglar kümüš šaṅglaidur slär nähäyäti küč čïqarïpslär
wartet (nur) ab! Eine Geld- (Silber)- Belohnung kommt, (denn) ihr habt viel Mut (Kraft) bewiesen!“

14. munïṅg tēšïdä gösi[1] čïqardïm slär χtäi tuṅgan yärlik hämäṅglär biliṅglär
Außerdem habe ich einen Erlaß ergehen lassen (des Inhalts:) Ihr alle, Chinesen, Tungan und Türken (Einheimische) sollt wissen, daß die Leute, welche

15. χtäilärnï ölümdin äirïp alγan ädämlär nahäyäti ábdän bi-šiṅg-lär[2] ikän
(jene) Chinesen vom Tode errettet (getrennt) haben, sehr vortreffliche Untertanen sind!

16. šündāq bir iš bólsä bir biriṅlärgä qaráp yärlašïp bärsäṅglär ábdän
Wenn (wieder) solch eine Sache entstehen sollte, wird es gut sein, wenn ihr gegenseitig aufeinander acht haben und euch gegenseitig Hilfe leisten wolltet!

17. boludur här qaisïṅlär öz ämälïṅglär nï qïlïṅglär köṅlüṅlärnï tüs tütüp iš
Jeder von euch soll seine eigenen Obliegenheiten verrichten und ihr sollt alle graden Herzens eure Angelegenheiten

18. qïlïṅglär tēš[3] bolsä ábdän ämäs-mo?
bu qïlγän sözümnï ünütüp qálmaṅglär
betreiben! Wenn (dann) Ruhe und Frieden herrscht, ist es vortrefflich, nicht wahr?!
Dieses von mir gesprochene Wort möget ihr nicht vergessen!

19. uilap[4] qalmasun däp čïqārγán gösi
Auf daß dies nicht vernachlässigt werde, (habe ich dies) Edikt erlassen.

20. wáṅg-šüi niṅg ön yättinčï yïlï törtinči āi künï
Im siebzehnten Jahre (des Kaisers) Waṅg-šüi[5] an (einem) Tage des 4. Monats.

---

[1] gösi (chinesisch), Erlaß.

[2] bi-šiṅg-lär (chinesisch). In die Kanzleisprache übernommener chinesischer Ausdruck für „das gemeine Volk, die Untertanen“, in der gewöhnlichen Sprache steht dafür puqārā, corr. ar.

[3] teš, tēč, meist tïnč geschrieben; von den Leuten aus Russisch-Turkistan auch oft tïnč, tïnč gesprochen.

[4] uilamaq. Aus dem verderbten chinesischen Wort ui (sprich wē) gebildetes türkisches Verbum.

[5] Türkische Aussprache des chin. Kuaṅg Hsü.

Skizzen zur geschichtlichen Völkerkunde von Mittelasien und Sibirien.

Von Jos. Marquart.

Der Strauß, mit dem ich mich, verehrter Jubilar und Freund, in die Schar der Glückwünschenden zu stellen gedachte, ist mir durch die ungünstigen Verhältnisse sehr zerpflückt worden[1]. Ich bitte Sie deshalb, mit diesem bescheidenen Vergißmeinnicht vorliebzunehmen.

1. Die zehn Pfeile.

Seit dem Beginne der großen Eroberungen unter dem Chalifen 'Othmān kamen die Araber sofort in feindliche Berührungen mit dem Reiche der Westtürken, und zwar zugleich an zwei Fronten: im Kaukasus und in Ostiran. Nach der Wiederaufnahme dieser Eroberungen durch den Mordbrenner K'utaiba b. Muslim seit dem Chalifate des al Walīd (705 n. Chr.) wurden die Zusammenstöße mit den Türken ständig, da das Reich der Westtürken die letzte Hoffnung der mazdajasnischen, manichäischen oder buddhistischen Bevölkerung von Transoxiana und Tocharistan vor der drohenden Überflutung durch den Islam und das Arabertum bildete und die Türgiš, die damalige führende Horde der Westtürken, mit dem Chalifenreiche einen erbitterten Kampf um die Oberhoheit über diese Gebiete führten. Obwohl wir aber über diese Kämpfe sehr ausführliche Erzählungen von arabischer Seite besitzen, sehen wir auf der Bühne nur die einheimischen hephthalitischen oder türkischen[2] Fürsten der Kleinstaaten von Tocharistan und Sogdiana auftreten, während die Türken nur gleichsam hinter den Kulissen auftauchen. Wir vermissen daher jegliche systematische Darlegung über das Reich der Westtürken, seinen Ursprung, Umfang, Einwohner, Regierungsform usw. Was wir in dieser Beziehung aus arabischen Schriftstellern wissen, mußte mühsam aus gelegentlichen Erwähnungen zusammengesucht werden. Selbst den Namen der Hauptstadt Sūjāb kennen wir nur auf diese Weise[3]. Davon, daß die Chazaren an der nordkaukasischen Front nur eine nach dem Untergange der (nichttürkischen) Sabiren als Vorposten der türkischen Macht gegen Persien und die Pseud-Awaren neugebildete Horde der West-

[1] Diese Verhältnisse tragen auch die Schuld daran, daß die unten mitgeteilten persischen Texte, sowie eine Anzahl wichtiger Eigennamen nicht in der Originalschrift gegeben werden konnten. Daß der Verfasser an der mangelhaften Umschriftweise unschuldig ist, bedarf wohl keiner Versicherung.

[2] Vgl. Verf., Das Reich Zābul und der Gott Žūn vom 6.—9. Jahrhundert, S. 2 ff. S.-A. aus der Festschrift für Ed. Sachau, S. 249 ff., Wehrot und Arang, S. 149 ff. (Buchara).

[3] Ich sehe hier von dem verdorbenen Texte des K'udāma, S. 206, 10 = 158 der Übs. ab.

türken[1] waren, die aber ursprünglich und mindestens bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts keinen eigenen Chagan hatten, zeigt sich bei den Arabern keine Kenntnis. Höchstens sieht man diesen Zusammenhang hindurchschimmern, wenn die Chazaren in den arabischen Kriegsberichten bis um die Mitte des 8. Jahrhunderts in der Regel unter der allgemeinen Bezeichnung „Türken" erscheinen.

Unter diesen Umständen ist es nicht uninteressant, daß sich wenigstens ein Bericht über eine Gesandtschaft an den Chagan der Westtürken aus der Zeit des Chalifen Hišām (105—125 H. = 724—743 n. Chr.) erhalten hat, als die von den Türken unterstützten und inzwischen abgefallenen Fürstentümer von Transoxiana von neuem unterworfen wurden. Die Gesandtschaft hatte den Zweck, den Chagan zur Annahme des Islams zu bewegen und damit die Türken, deren kriegerische Kraft man so oft erprobt hatte, für das islamische Reich ungefährlich zu machen. Der Bericht gewährt uns wenigstens einen Einblick in die Wehrverfassung des Steppenreiches.

Die Erzählung, die ohne Zweifel aus Ibn al Faḳ'īh stammt und bei Jāḳūt I, 839, 1—18 erhalten ist, lautet:

Hišām b. 'Abd al Malik hatte den König der Türken (d. h. den Chagan der Türgiš) beschickt, um ihn zur Annahme des Islams aufzufordern. Der Gesandte erzählte darüber: Ich kam zur Audienz, als er mit der Hand einen Sattel herstellte. Da fragte er den Dolmetscher: Wer ist da? Dieser erwiderte: Ein Gesandter des Königs der Araber. Er fragte: Mein Bursche (Sklave)? Er erwiderte: Ja! Der Erzähler fährt fort: Da ließ er mich in ein Zelt mit viel Fleisch, aber wenig Brot bringen. Dann ließ er mich rufen und fragte mich: Was ist dein Begehr? Ich schmeichelte ihm und sagte: Mein Herr will dir aufrichtigen Rat geben und sieht dich im Irrtum befangen. Er wünscht für dich den Eintritt in den Islam. Jener fragte: Und was ist der Islam? Ich berichtete ihm nun seine Bedingungen: was er verbietet und was er erlaubt, seine religiösen Pflichten und seinen Gottesdienst. Da ließ er mich eine Anzahl von Tagen warten. Eines Tages saß er zu Pferde mit z e h n Personen, von denen jeder einzelne ein Banner führte, und ließ mich mit sich führen. Wir zogen nun dahin, bis er einen von einem Rohrdickicht umgebenen Hügel bestieg. Als nun die Sonne aufging, befahl er einem von jenen, sein Banner zu entfalten und schimmern zu lassen. Nachdem er den Befehl ausgeführt, trafen 10 000 bewaffnete Reiter ein, die sämtlich riefen: *čāh čāh!* bis sie unter dem Hügel Posto faßten und ihr Anführer hinaufritt und sich vor dem König in den Staub warf. So befahl er fortwährend einem nach dem andern, sein Banner zu entfalten und schimmern zu lassen, und sowie er dies

[1] Den Kern derselben dürften die zwischen Wolga und Kuma (*Κωφήν*) wohnenden *Οὐγοῦροι* gebildet haben, welche nach dem Gesandtschaftsberichte des Zemarchos im Jahre 568 als Vertreter der Oberhoheit des Chagans Sizabul (Singibu, Sir Jabgu) erscheinen. Vgl. Menander Prot. fr. 21 bei Konstantin Porphyrogennetos, Excerpta de legat. p. 453 ed. de Boor. Über die Entstehung neuer Nomadenhorden vgl. meine Darlegungen über die Bildung der Unugundur-Bulgaren: Die altbulgarischen Ausdrücke in der Inschrift von Čatalar und der altbulgarischen Fürstenliste S. 16—25. S.-A. aus Извѣстія Русск. Археол. Инст. въ Константинополѣ t. XV. Sofia 1911.

getan hatte, trafen 10 000 (ein *tümän*) bewaffnete Reiter ein und nahmen Posto unter dem Hügel, bis er die zehn Banner entfaltet hatte und unter dem Hügel 100 000 vom Kopf bis zu Fuß gewappnete Reiter eingetroffen waren. Hierauf befahl er dem Dolmetscher: Sag diesem Gesandten, er solle seinem Herrn kundtun: Es gibt unter diesen keinen Bader noch Schuster, noch Schneider. Wenn sie nun den Islam annehmen und sich zu den Bedingungen des Islams verpflichten: wovon sollen sie dann essen?

Seite 290, Zeile 16. Unter diesem König der Türken ist der Chagan der Türgiš zu verstehen. Die Araber hatten mit mehreren Chaganen zu kämpfen.

Seite 290, Zeile 27 ff. Diese zehn Männer sind also die Befehlshaber der zehn Stämme oder zehn Pfeile, aus denen die Westtürken bestanden, ebenso wie der Jugur-chān von Činängkat (Chōgo) nach Gardēzī neun Minister als Vertreter der Neun Oguz hatte. Der rein militärische Charakter dieser Einteilung tritt hier klar zutage. Vgl. Verf., Über das Volkstum der Komanen, S. 38, 4 ff. in W. Bang und J. Marquart, Osttürkische Dialektstudien: Abhandlungen der Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. XIII Nr. 1, Berlin 1914 (zitiert als „Kom.").

Der Ausdruck „Pfeil" tïra = Stamm hat sich bis heute als Bezeichnung der Unterabteilungen der Lur-Stämme erhalten. S. Charmoy, Cheref-nâmeh I, 2, 49. O. Mann, Kurdisch-pers. Forschungen II, S. XVI f. Vgl. ferner Vilh. Thomsen, Turcica p. 3 ff., bes. p. 7 f. Mém. de la Soc. finno-ougrienne XXXVII, Helsingfors 1916.

S. 291, Z. 2. Hiernach wäre 100 000 die Normalziffer des westtürkischen Heerbannes. Sonst gilt als typische Zahl von Türkenheeren, auch häufig bei Firdausī, 300 000. Vgl. Verf., Kom. 47, Anm. 1. Daneben erscheint 120 000 und 12 000 als typische Zahl. Vgl. z. B. Firdausī, Šāh-nāma I, 189 V. 1079, 330 V. 225, 347 V. 513. VI, 20, 470 f., 550. VII, 222. al Balāḏ. 194, 8.

Seite 291, Zeile 4 ff. Mit ganz ähnlichen Gründen sucht ein Zeitgenosse dieses Chagans der Türgiš, der weise Tonjuquq, der Minister des osttürkischen Chagans Mik-lik-lien (Bilgä Chagan, 716—734), seinen Herrn von der Gefährlichkeit der friedlichen Religionen Buddhas und Lau-tse's für den räuberischen und kriegerischen Geist der Türken zu überzeugen, als dieser sich anschickt, in seinem Lande zwei Tempel zu Ehren Buddha's und Lau-tse's zu errichten. S. Stan. Julien, Documents sur les Tou-kiuĕ. Journ. as. VI e Sér. t. IV, 458 s. Vilh. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées p. 75. W. Barthold, Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften S. 28 bei Wilh. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Neue Folge. Anhang St. Petersburg 1897. Und fast mit denselben Worten lehnt schon Sanēsan, der König eines alanisch-hunnischen Nomadenstaates südlich von Darband, das Christentum ab, das ihm Grigoris, der Enkel Gregors des Erleuchters predigte (um 337 n. Chr.). Vgl. Faustos von Byzanz III, 6, S. 14: „Nachdem (Grigoris) alle Kirchen jener Gegenden (von

Iberien und Albanien) verbessert und erneuert hatte,* überschritt er den Kurfluß zum Machtbereiche des barbarischen Reiches des großen Königs[1] und gelangte zum Lagerring[2] des Königs der arschakunischen *Mazk'ut'k'* (Massageten, d. h. Alanen)[3], dessen Name Sanēsan hieß. Denn sowohl ihre Könige als die der Armenier hatten eine Verwandtschaft des Geschlechtsursprungs. Und hinziehend stellte er sich dem König der Mazk'ut'k' vor *und den Befehlshabern und der Menge der Truppen[4]. Er trat vor sie, begann zu predigen und ihnen das Evangelium von Christus zu verkündigen. Er spricht zu ihnen: Erkennet Gott! Die hörten zu, nahmen es zuerst an und unterwarfen sich. Darauf begannen sie die Gesetze Christi zu prüfen und lernten von ihm, daß Gott verhaßt sei Plünderung, Raub, Mord, Habgier, Plünderung und Ausraubung anderer, Aufzehrung (des Unterhalts) anderer, Verlangen nach fremden Gütern. Dann wurden sie durch derartige Dinge, als sie sie hörten, in Wut versetzt bei seinen Worten und sagen: „Wenn wir nicht rauben, wenn wir nicht plündern, wenn wir nicht das Gut des andern nehmen sollen, wovon sollen wir, dermaßen unermeßliche Mengen, dann leben?" Und obwohl er durch zehntausenderlei gute Worte ihre Herzen gewinnen wollte, wollten sie durchaus nicht horchen, sondern sagten zueinander:

[1] So die beiden ältesten Textzeugen, zwei sog. „Caṙəntir"; vgl. Zeitschr. f. arm. Phil. II, 275; fehlt im Vulgärtext.

[2] *Čambar* „Lager", eig. „Ring", np. *Čambar;* vgl. Hübschmann, Arm. Gr. 186 f. und den *hringus* der uigurischen Pseudawaren. Ann. regni Franc., p. 98—100 ed. Fr. Kurze a. 796.

[3] *Mazk'ut'-k'* ist die armenische Aussprache der alanischen (westossetischen) Pluralform von **Massāg*, **Masāg* „Massagete". Im heutigen Digorisch würde die Form *másgutä* lauten; vgl. Wsewolod Miller, Die Sprache der Osseten, § 50, 4 S. 41. Grdr. d. Iran. Phil. I, Anhang.

Im 6./5. Jahrhundert v. Chr. sprach man noch *Μασσαγέται* = **mássjagə-tà* „Fischer", Einzahl **mássjag*, später **massag*. Letzteres wird von Pan Ku durch 奄蔡, *Am-ts'at* (*-ts'akʰ*) wiedergegeben. S. Verf., Unters. z. Gesch. von Eran, II., 84 f. 240. Die nichtslawischen (altbulgarischen) Ausdrücke in der bulgarischen Fürstenliste. T'oung Pao vol XI, 1910, S. 661. Zu der Wiedergabe des schließenden *g* durch ein auf einen Dental auslautendes Zeichen kann man die Umschreibung des Namens *Qypčaq* durch 欽察 K'im-ts'at noch in der Mongolenzeit vergleichen; s. Verf., Kom. 114 ff. Vielleicht gibt aber Am-ts'at in Wirklichkeit die Pluralform **máss(j)agə-tà* wieder, indem man nach dem Zweisilbenkanon die vorletzte Silbe *gə* unterdrückte. Die Quelle der Nachricht von der Identität der Alanen mit den alten Massageten (Unters., S. 86 und A. 3) ist ganz unverächtlich; denn Kassios Dion 65, 15, 1. Bd. III 235 ed. Boissevain und Ammian gehen beide auf keinen geringern als *Arrian* zurück, von dessen *Ἀλανική* nur noch ein kleines Bruchstück erhalten ist.

Der zweite politische Name dieses Volkes, *Ἄορσοι* oder richtiger Arzoae, ist bei den Chinesen durch die Umschreibung 閼蘇, *Hap-sâ* vertreten, wie schon Fr. Hirth richtig vermutet hat (Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu. S. B. der k. bayer. Akad. 1899, philos.-philol. und hist. Cl., Bd. II, Heft II, 1900, S. 272). Die Wiedergabe des schließenden *r* der ersten Silbe durch ein auf einen Labial auslautendes Zeichen ist allerdings auffällig, aber nicht unerhört. Dagegen gibt die chinesische Umschreibung den Anlaut der einheimischen Form genauer wieder als die griechisch-römischen Umschreibungsversuche. Wenn ich mich nicht täusche, geht nämlich *Ἄορσοι* auf das ossetische Wort *xvarz, xvarzā*, tag. *xorz* ‚gut' zurück. Vgl. dazu *Ἄορνος* = **huvarna-*, **xvarna-*, später *Xulm.* Das Land 溫那沙 *Un-na-sa*, das im Peh-si als anderer Name für Am-ts'at angegeben wird, ist *Hūnastān.* Der Name des alten Lagerortes der *Mazk'ut'k'* bezw. **Masgut* hat sich aber bis heute in dem der Stadt *Muškūr*, arab. *Mask'(u)t'*, am Südwestufer des Kaspischen Meeres südlich vom Samūr, dem alten Amazonenfluß, erhalten.

[4] Vulg. „dem Befehlshaber der Menge der Truppen der Hunnen".

„Der Ankömmling will uns durch derartige Worte von der Tapferkeit unseres Jagdlebens abbringen. Aber wenn wir diesem Gehör schenken und uns zum Gesetze des Christentums bekehren, wovon sollen wir leben? Wir werden ja nicht mehr zu Pferde steigen nach der angestammten Gewohnheit unserer Gesetze. Aber, sagten sie, dies ist ein Anschlag des Königs von Armenien, diesen zu uns zu senden, damit er durch diese Lehre die Reitereinfälle unserer Raubschar von seinem Reiche abhalte: Aber kommt, laßt uns ihn aus dem Wege räumen, und einen Einfall nach Armenien machen, unser Reich mit Beute anfüllen."

2. Die Iki Imäk.

Eine wahrhaft klassische Darstellung, wie türkische Nomadenhorden aus den Splittern verschiedenartiger zersprengter Stammgruppen zusammenwachsen, hat uns der Perser Abū Sa'īd 'Abd al Ḥ'aij b. Mah'mūd i Gardēzī erhalten in einer Legende über den Ursprung des Volkes **Kimäk**, eigentlich **Iki Imäk** „die beiden (Stämme der) Imäk", das seinen Hauptsitz am mittleren Irtisch hatte und später von den Qypčaq und Qangly abgelöst wurde. Außer dieser Ursprungslegende, die uns ans Ende des 8. Jahrhunderts führt, hat uns Gardēzī noch ein Itinerar nach dem Lande der Kimak, sowie einen Bericht über die Lebensweise des Volkes erhalten, die auf das „Buch der Routen und Reiche" des al Gaihānī, des Ministers des Samanidenemirs Naçr b. Ah'mad (seit 913/14 n. Chr.[1]) zurückgehen. Diesen Texten, die ich bereits in meinem Werke „Über das Volkstum der Komanen", S. 89—93, 205 f. übersetzt und, soweit es mir möglich war, erläutert habe, will ich hier nur noch einen altertümlichen Bericht über dieses Volk bei Jāk'ūt I, 839, 18 ff. anfügen, den ich früher übersehen hatte. Er beweist aufs neue die enge Zusammengehörigkeit der Iki Imäk und der Qypčaq, welch letztere ja von Gardēzī als ein Stamm der Kimak hingestellt werden.

„Zu den Königen der Türken gehören die Kimāk, (die an Zahl) unter 2000 betragen[2]. Sie sind Nomaden, welche dem Futter folgen. Wird einem ein Kind geboren, so zieht er es auf, ernährt es und verwaltet seine Sache, bis es mannbar wird. Dann übergibt er ihm einen Bogen und Pfeile und vertreibt ihn aus seinem Hause und sagt zu ihm: „Sei schlau für dich selbst", und versetzt ihn in die Lage eines Fremden aus fremdem Lande.

Es gibt unter ihnen solche, die ihre männlichen und weiblichen Kinder verkaufen für das, was sie (für sie) ausgeben. Eine ihrer Gewohnheiten ist, daß die jungfräulichen Töchter den Kopf unverschleiert tragen. Will sich dann ein Mann verheiraten, so wirft er einer von ihnen ein Kleid über den Kopf, und sobald er das getan hat, wird sie seine Frau, ohne daß sie ihm einer weigert."

[1] S. Verf., Osteuropäische Streifzüge, S. 25.
[2] Lies *wahum dūna alfaini*.

S. 293, Zeile 28 ff. Ganz Ähnliches erzählt der alte Bericht über Oſteuropa aus der Mitte des 9. Jahrhunderts von den heidniſchen Rōs. Vgl. Ibn Ruſta 145, 16 ff.: „Wird einem von ihnen ein Kind geboren, ſo bietet er dem Neugeborenen ein gezogenes Schwert an und legt es vor dasſelbe und ſpricht zu ihm: ich laſſe dir als Erbe kein Geld, es gehört dir nur, was du dir durch dieſes dein Schwert erwirbſt.“ Gardēzī bei Barthold, Туркестанъ въ эпоху Монгольскаго нашествія. Часть I. Тексты. С.-Петервургъ 1898, S. 100, 18 ff: „Kommt ihnen ein Kind an, ſo legen ſie ein gezogenes Schwert vor dasſelbe und der Vater ſpricht: ich beſitze kein Gold, Silber und Schätze, die ich dir als Erbe hinterlaſſe; dies iſt dein Erbe; erwirb dir ſelbſt und iß ſelbſt.“ Mut'ahhar b. T'āhir al Mak'disī, Le Livre de la création et de l'histoire publié et trad. par Cl. Huart vol. IV p. 66 = 62: Publications de l'École des langues orient. viv. IVe Sér. vol. XXI. Paris 1907. Muh'ammad i 'Aufī bei Barthold, Записки восточнаго отдѣленія Имп. Русск. Археол. Общества t. IX, 1896, S. 263:

U-agar jakē az ēšān vafāt kunad u-az vaj pusarē u duxtarē bi-mānad, māl-i tamāmat ba-duxtar dihand u pusar-rā jak šamšēr, bēš na-dihand u gōjand: pidar-i tō māl ba-šamšēr kasb karda būd. „Wenn einer von ihnen dahingeht und er einen Sohn und eine Tochter hinterläßt, geben ſie das ganze Vermögen der Tochter, dem Sohne aber ein Schwert, mehr geben ſie ihm nicht und ſagen: ‚Dein Vater hatte das Vermögen durchs Schwert erworben‘.“

Zeile 32 f. Dieſe Unſitte herrſchte bekanntlich nicht nur bei Čerkeſſen, Ap'chazen und Georgiern im Kaukaſus[1], ſondern auch bei den Qypčaq. Noch Ibn Fad'l allāh al'Umarī weiß von dieſen nach dem Scheich 'Alāu' ddīn b. Nu'mān aus Chwārizm zu berichten (Notices et Extr. XIV, 285): „Dann (nach den Ruſſen) kommen die Türken der Ebenen von Dašt i Qypčaq, welche eine große Anzahl Stämme bilden. Ein Teil dieſes Volkes bekennt den Islam, der Reſt beſteht aus Ungläubigen. Sie verkaufen ihre Kinder in Zeiten der Not. Unter allen Umſtänden willigen ſie leicht ein, ihre Töchter zu verkaufen; aber ihre Söhne verkaufen ſie nur, wenn ſie keine andere Hilfsquelle mehr haben.“ S. Verf., Kom. 208 unter „Blondheit“. Dieſe Sklaven aus Qypčaq (und dem Čerkeſſenlande) waren in mongoliſcher Zeit bekanntlich beſonders zahlreich in Ägypten, ein Umſtand, dem wir einige der älteſten arabiſch-türkiſchen Gloſſare verdanken. Die leider vergriffene und mir unerreichbare arabiſch-türkiſche Grammatik des Abū Ḥ'aijān al Ġarnāt'ī vom Jahre 1313 iſt dadurch bemerkenswert, daß ſie außer einer Reihe von qypčaqiſchen und turkmeniſchen Ausdrücken auch fünf Wörter aus dem Wolga-Bulgariſchen, ſowie eines aus dem Dialekte des Stammes

[1] Vgl. die klaſſiſche Schilderung bei Strabon XI 2, 12, S. 495, ſowie W. Tomaſchek, Die Goten in Taurien, Wien 1881, S. 1 f.

Toqçoba bringt[1]: أطو (lies *atō?*) „Inſel“ = dſchag. *adak, adag*, osm. aderb. krim. *ada*, kaz. *atau*, Kom. *atov*, Radl. Wb. I, 479, 476, 452, aber pečenegiſch noch *'Ατέχ* Konſtantin Porphyrog. de administr. imp. c. 42, p. 181, 10.

Sonſt hat ſich der Name der Kimak in der perſiſchen Literatur nur als Bezeichnung einer Pelzſorte erhalten. Nach den Wörterbüchern *Farhang-i Ǧihāngīrī, Farhang-i Rašīdī* und *Burhān i k'āt'i'* ſoll *kēmāl*[2] ein Tier ſein, von deſſen Fell Pelzwaren hergeſtellt werden. Solche Felle ſeien von blauer Farbe und würden meiſt aus der Provinz Šarwān gebracht. Ich habe das Wort zweimal im Šāh-nāma gefunden. II 708 V. 483 ff[3] leſen wir, wie Ruſtam vor ſeiner Heimkehr aus Turan nach Zabuliſtan koſtbare Geſchenke für den Schah zuſammenbrachte:

ḥamān nāfa-i mušk u-mōj-i samōr, zi-siňgāb u k'āk'um u kīmāl-i bōr[4]*;*
ba-mōj u ba-bōj u ba-dēbāj-i zar[5] *šud ārāsta pušt-i pīlān-i nar*

„Desgleichen Moſchusblaſe und Haare (Felle) von Zobel, von grauen Eichhörnchen, Hermelin und rotbraunem *Kēmāl*; mit Pelzwerk, Wohlgerüchen und Goldbrokat wurden die Rücken der Elefanten ausgerüſtet.“ Von Alexander heißt es IV 1897 V. 1656 ff. (trad. par Mohl V. 191), der Fagfür von China habe ihm koſtbare Geſchenke übergeben laſſen:

*zi-siňgāb u k'āk'um, zi-mōj-i samōr, ham az *nāfa-i mušk u kēmāl-i bōr.*[6]
bij-āvurd az-īn har jakē dō hazār, xiradmand gaňgūr bar bast bār

„Von grauen Eichhörnchen und Hermelin, von Zobelfellen, ebenſo von Moſchusblaſe und rotbraunem *Kēmāl*: von jeder von dieſen Sorten ließ er zweitauſend bringen, der verſtändige Schatzmeiſter ließ die Laſt verpacken.“ Hiernach ſcheint es, daß es ſich um ein rotbraunes Tier handelt. Richardſon-Jones erklärt es durch Wieſel, und ſo überſetzt auch Mohl; allein dies paßt nicht. Eher iſt an den Marder zu denken. Wenn es in den Wörterbüchern heißt, daß das *Kēmāl* meiſt aus der Provinz Šarwān (jetzt Schīrwān) gebracht werde, ſo braucht dies nur zu beſagen, daß es über dieſe Provinz eingeführt wurde. Der eigentliche

[1] Vgl. Lucien Bouvat, Une grammaire turque au VIIIe siécle de l'hégire: Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes Alger 1905. IIIe Partie, Paris 1907, S. 48[3]. Über den Stamm Toqçoba (Bouvat, S. 74) ſ. Verf., Kom., 157, 21, 44. Ebendort leſe man für برکوا: برلوا *Bärlü*, bei Bouvat, S. 48, بِرْلِي, S. 73, بَارْلِي; für ايتبا ſchreibt Abu Ḥaiyan يَتَبا, eb., S. 48, 75.

[2] Dieſe Ausſprache wird im FS und FR vorgeſchrieben.

[3] Vgl. Rückert's Übſ. Bd. II 199.

[4] So Mohl; Vullers *zi-kīmāl u bōr.*

[5] So Mohl; Vullers *ba-dīnār u zar.*

[6] So Mohl; Vullers *gustarišhā zi-kīmāl u bōr.*

Herkunftsort lag aber nördlich von Darband. Ich glaube nicht fehlzugehen mit der Annahme, daß *Kēmāl* ein alter Fehler ist für Kīmāk, und dieses Pelzwerk nach seiner Heimat benannt wurde, ähnlich wie z. B. der Schwarzfuchs *burt'āsī* heißt nach dem Lande der Burt'ās, d. h. der östlichen Mordwinen; vgl. G. Jacob, Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern", 2. Aufl. S. 20 ff., wo aber das *Kēmāl* nicht behandelt ist.

3. Westsibirische Stämme.

Muḥ'ammad i 'Aufī, der erste persische Literaturhistoriker, hat auch eine große, nach 1228 in Indien verfaßte Anekdotensammlung hinterlassen, die neben manchen, für die Folkloristen z. T. höchst interessanten Legenden auch viele rein historische Erzählungen einschließt. Im 16. Kapitel der vierten Abteilung findet sich ein ethnologisch-geographischer Abschnitt, der auch einen Bericht über die Türken, großenteils nach derselben Quelle wie Gardēzī, enthält. Ich habe demselben bereits früher den einzigen bis jetzt bekannten Bericht über die Wanderung der Qūn und Qajγ, der Vorväter der späteren Komanen und Osmanen entnommen[1]. Auf die Schilderung der Kīmāk, welche sich mit der bei Gardēzī deckt und der nämlichen Quelle (al Gaihānī) entstammt[2], folgen bei 'Aufī noch folgende Nachrichten über einige benachbarte Völker, die wir anderswo vergeblich suchen[3]:

U-bar dast-i rāst-i zamīn-i Kīmāk sih k'aum and ki bāzargānān matā' ba-nazdīk-i ēšān barand, u-ēšān bā kas suxun na-gōjand u-bai' u-širāj-i ēšān ba-muxāṭ'aba nabāšad, u bāzargānān matā'-i xvad bi-nihand u-dīgarē biǰ-ājad u-ṗaman-i ān barābar-i ān bi-nihand. Agar xudāvand-i bai' rāḍ'ī bāšad, badal bar dārad u matā'-i xvad bugḍārad. u-ēšān ātaš parastand. u-matā'hāj-i ān zamīn ṭ'āshāj-i rōīn-i pākēza bāšad. u-dar sālē jak rōz rōza dārand; u-murdagān-i xvadrā bi-sōzand u-bar murda nagirijand u-gōjand: mā ba-k'aḍ'āj-i xudāj rāḍ'ī īm. u-ba-nazdīk-i Kīmāk az ğānib-i k'ibla k'aumē and ki ēšān-rā مضربه Mḍ'rba[4] xvānand u-ēšān rā ra'īsē ast 'alà h'ida u-maskin-i ēšān dar diraxtistānhā u-bēšahā-st.

„Rechterhand vom Lande der Kīmāk sind drei Stämme, in deren Nähe die Händler Waren bringen. Sie sprechen mit niemand ein Wort. Ihr Kauf und Verkauf geschieht nicht durch Unterredung, sondern die Händler legen ihre Waren nieder und die anderen kommen und legen den Wert derselben daneben. Ist der Verkäufer dann zufrieden, so trägt er den Tauschgegenstand weg und läßt die eigene Ware zurück. Sie verehren das Feuer. Die Waren jenes Landes sind feine (geschmackvolle) kupferne Tassen. Einen Tag im Jahre halten sie Fasten. Ihre Toten verbrennen sie, und weinen nicht über die Toten; sie sagen: Wir sind mit der Entscheidung Gottes zufrieden.

[1] Verf., Kom., S. 41. [2] Eb., S. 93, A. 1.
[3] Muḥ'ammad i 'Aufī, Cod. Brit. Mus. Nr. 2676 fol. 67 a/b.
[4] v. l. *Mçrba*.

In der Nähe der Kimāk, nach der Südseite (K'ibla), sind Leute, die man *Md'rba* nennt. Sie besitzen einen besonderen Häuptling. Ihr Aufenthaltsort ist in Wäldern und Röhrichten."

Seite 296, Zeile 28: Unter der Voraussetzung, daß hier die Orientierung des muselmännischen Kaufmanns gemeint ist, der vom Süden ins Land der Iki Jmāk kam, wären diese drei Stämme östlich vom mittleren Irtisch zu suchen. Ob es sich um ugrische oder samojedische Stämme handelt, läßt sich mangels näherer Einzelheiten nicht erkennen. Der Ausdruck „sie verehren das Feuer" ist einfach die Übersetzung des arabischen *'abadat nīrān* (vgl. Ibn Rusta, 142, 18, 144, 4, von den Magyaren und Slawen), womit das technische Wort *maǧūs* umschrieben wird. Dies bedeutet aber hier keineswegs „Mazdajasnier, Zoroastrier", sondern „Heide" im allgemeinen, wie z. B. bei den heidnischen Rōs. Der stumme Tauschhandel wird von Abu H'āmid al Andalusī (bei al Qazwīnī II, 416) ganz ebenso bei den finnischen Wisū (russ. BECH) beschrieben.

Seite 296, Zeile 33 f. Diese Notiz ist von besonderer Wichtigkeit, da sie uns der Lösung eines großen ethographischen Rätsels entgegenführt: nämlich der brennenden Frage nach Ursprung und Zeit der südsibirischen Kupfer- und Bronzekultur. Sie kann daher einem künftigen archäologischen Institute in Tomsk als Leitfaden dienen. Wir haben hier kunstfertige Schmiedestämme östlich vom mittleren Irtisch bezeugt, wie die heutigen sogenannten Schmiedetataren oder Kuzneci am oberen Tom, die in unbekannter Zeit turkisiert worden sind. W. Radloff, Aus Sibirien I², 188 ff. faßt sie mit den Sagajern und Beltiren am oberen Abakan und Jüz zusammen und hält sie für nahe Verwandte der Arinen, Assanen und Kotten, die Klaproth dem jetzt fast ausgestorbenen Sprachstamme der sog. Jenissejer zuweist. Gleich den Schmiedetataren werden auch die Arinen am Jenissei in der sibirischen Geschichte als Schmiedevolk bezeichnet. Durch die archäologische Erforschung des Flußgebietes des Käm (Jenissei) bis nach Krasnojarsk hinab mit Einschluß des Abakan-Tales, also des alten Landes der Qyrgyzen, sowie des westlichen Altai und der Baraba-Steppe ist man schon lange darauf geführt worden, das ehemalige Vorhandensein „eines uralten ansässigen, auf einer nicht geringen Kulturstufe stehenden und in der Metallurgie (Gold- und Kupferausbeute, Bronzeguß usw.) wohlerfahrenen Volkes" zwischen Irtisch und Jenissei anzunehmen. Diese Bronzekultur finden wir nun in unserem Berichte noch in voller Blüte. Ob dieser gleichfalls aus al Gaihānī stammt oder einer späteren Quelle aus dem 10.—12. Jahrhundert entnommen ist, läßt sich einstweilen nicht mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht verbreitet die Veröffentlichung der *H'udūd al 'ālam* einst Licht darüber. Leider weiß der Verfasser gar nichts Näheres über dieses für uns so interessante Volk mitzuteilen, da weder die Iki Jmāk noch die muselmännischen Kaufleute seine

Sprache verstanden und diese nach den Gepflogenheiten des stummen Tauschhandels[1] es überhaupt nicht zu sehen bekamen.

Die Bronzeperiode reichte also in diesem Teile Sibiriens bis tief ins Mittelalter hinein. Radloff, der die Ergebnisse früherer Forschungen sowie seiner eigenen Ausgrabungen ausführlich schildert (Aus Sibirien II², 68—99), betrachtet als die Träger dieser verschwundenen Kultur Völker, die zu der ehemals ziemlich bedeutenden Gruppe der Jenissejer gehörten (vgl. S. 99 ff., 139—143). Allein im Berichte des Hu Kjau über seine Reise zu den K'itan (947—953) lesen wir über die Sik-ui, 室韋, deren Sitze sich nach dem T'ang-šu vom Südwesten des Sees Kulun (Dalai nor) bzw. vom Kerulon bis über den Argun hinaus erstreckten und zu deren Stämmen auch die Mong-wa (Mongolen) gehörten[2]: „Ihr Gebiet enthält in großer Menge Kupfer, Eisen, Gold und Silber. Diese Leute sind geschickt; ihre kupfernen und eisernen Geräte sind alle von ausgezeichneter Qualität. Sie verstehen gut Wolle und Seide zu weben. Ihr Land ist sehr kalt; wenn ein Pferd harnt, bildet sein Harn auf dem Boden einen Eisklumpen"[3]. Desgleichen heißt es im T'ang-šu von den 駮馬, Pok-ma, d. h. den Besitzern scheckiger Pferde, welche sich im Norden an die Qyrgyz anschlossen und von ähnlichem Aussehen wie diese, aber von verschiedener Sprache waren: „Sie haben wenig Eisen; ihre Gefäße sind teils aus Kupfer, teils aus Ton[4]."

Aber auch gewisse Finnenstämme scheinen frühzeitig, vielleicht unter iranischem Einfluß, zur Bearbeitung der Metalle übergegangen zu sein. Dies gilt namentlich von den Permiern; ebenso besaßen die turkisierten Baschkiren die Kunde der Kupfer- und Eisenschmelze. Vgl. W. Tomaschek, Der skythische Norden, II, 40—42[5]. Und der finnische Nationalheld Wäinämöinen ist ja selbst ein

[1] Siehe darüber Verf., Die Benin-Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums für Völkerkunde, Leiden 1913, S. CLXXXI f., CCLXXXIX, CCXCI. CCCXXXVIII.

[2] Siehe Verf., Kom. 88, 23 ff. Nach dem Reiseberichte der Hu Kjau wohnten im Westen von den 堅昆丁零 *K'u-kwat-lut* die Qyrgyzen und im Norden die *Tut-kwat* des Tan-jü; weiter nördlich die Schwarzwagen, 黑車子; weiter nördlich die rinderfüßigen Tut-twat (d. h. die Tut-twat mit Schlittschuhen aus Rinder- bezw. Renntierknochen); im Nordosten die kannibalischen 衣蔑劫子 *Pik-kiep-tse*, deren Gebiet auf drei Seiten von den *Sik-ui* umgeben war. Diese bestanden aus drei Stämmen: den (eigentlichen) Sik-ui, den gelbköpfigen Sik-ui, und den wilden Sik-ui.

[3] Ed. Chavannes, Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen p. 3². Extr. du Journ. as. mai-juin 1897.

[4] Vgl. W. Schott, Über die echten Kirgisen. Abh. d. Berliner Akad. 1864. Phil.-hist. Kl. S. 472. W. Tomaschek, Skyth. Norden I, 51, II, 49.

[5] Aber den al Idrîsî hätte er beiseite lassen sollen. Das angebliche Gebirge „Osqâfiah im Lande der Baschghurt", bei Jaubert (Recueil de voyages et de mémoires t. VI, Paris 1840, p. 412) Oscasca اسقاسقا, ist vielmehr *Asfâsijâ* zu lesen, und dies sind die *'Ασπήσια ὄρη* (so l.) des Ptol. VI 14, p. 426, 3 ed. Wilberg am اسپیجاب اسفیجاب *Ispēč-āb* d. h. der Weißach, dem heutigen Arys bei Čimkent (Tomaschek II 51). Der angebliche Fluß *Sōjēq* heißt II, 407 *Sūk'ān*, woraus man alles andere eher als *Jajyg* herauslesen kann. Der Stamm *at Turk al Chōlch* II, 410—415 hat mit den (verschriebenen) *Κόλχ* des Theophylaktos Sim. VII 8, 6—7 nichts zu tun, so wenig als mit den türkischen *Charluch* (Qarluq), persisch *Ghalluch*; es sind vielmehr die hephthalitischen *Chōlač*, *Cholač*, *Chalač*, im Gesandtschafts-

Schmied! Daher will Aspelin in jenem, zwischen Irtisch und Jenissei wohnenden Kulturvolke Vorfahren der Finnen und Ugrier sehen. Vgl. Tomaschek, Der skyth. Norden, I, 59 f. Besäßen wir eine chinesische Geschichte der Qara Qytai (Si Ljau[1]), so würden wir wohl klarer sehen. Wie die Sachen liegen, ist eine Aufhellung der Kulturgeschichte und historischen Völkerkunde dieser Gegenden wohl nur von einer systematischen Bearbeitung der Geschichte der Qytai (Ljau) und Ğürčit (K'im) zu erwarten.

Soll aber die westsibirische Archäologie endlich aus dem Sumpfe herauskommen und festen Grund unter die Füße bekommen, so muß sie vor allem die Hinterlassenschaft der Iki Jmāk (Kimāk) sicherstellen.

Seite 297, Zeile 1. Man könnte auf den ersten Blick versucht sein, in diesem Volke die finnischen *Meščera* zu sehen. Allein diese sollen in früheren Zeiten in der nach ihnen benannten Meščerskaja oblastj gewohnt haben, die einen Teil des heutigen Guberniums von Rjāzan nördlich vom Flusse Oka, die nördlichen Distrikte von Tambow und die westlichen Distrikte von Penza umfaßte, sowie an den Grenzen des Chanats von Qazan, im heutigen Gubernium Penza und Simbirsk am rechten Wolgaufer. Heute unterscheidet man noch zwei Hauptgruppen von Meščerjaken, von welchen die im Gubernium Penza bereits völlig russifiziert und Christen sind, während die größere muhammedanische Abteilung mitten unter den Baschkiren lebt und sich in Sitte und Lebensweise von diesen nicht unterscheiden soll, wohl aber durch ihre äußere Erscheinung[2].

berichte des Zemarchos bei Menander Prot. fr. 20 und 21 Χολιάται (Werf., Osteurop., Streifzüge 356, A. 1), von denen ein Teil in alter Zeit ins Gör im heutigen Lande der mongolischen Hazāra eingedrungen war. Vgl. Ibn Chord. 28, 11; 31, 10; al Chuwārizmi, Mafātīh' al 'ulūm 119, 10. Šāh-nāma V, 682 ed. Mohl. al Idrisi II, 214, 217 f. (hier al Chilchīja). 221, 351, I 444, 449, 457, 498. Werf., Das Reich Zabul: Festschrift f. Sachau, S. 258, A. 1; Kom. 111, 155 A. 7, und über die Cholač, Chalač im Hindu-kuš Werf., Eransahr 251 ff. In dem gefälschten Reiseberichte des Ps. Abū Dulaf sind allerdings die Charluch augenscheinlich mit den Cholač verwechselt, was durch die arabische Schrift begünstigt wurde.

Tomaschek scheint gar nicht beachtet zu haben, wie bei al Idrisi Namen, die aus arabischen Itineraren und Wunderberichten stammen, unbedenklich mit solchen verknüpft sind, die lediglich aus Ptolemaios und andern griechischen Quellen abgeschrieben sind. Vgl. darüber mein Benin, S. CLXIII. CXCIX f. Kom. 103, 1 ff. Die Schwindelwerke des Ptolemaios, Ps. Abu Dulaf, al Idrisi u. a. lassen sich eben nicht ohne vorangegangene kritische Analyse in einem Jameson Raid erledigen.

[1] Daran, daß sich die Herrschaft der Qara-Qytai in der Tat bis in den Süden des Kreises Tobolsk erstreckt hat, scheint noch die Volksüberlieferung der dortigen Tataren eine Erinnerung zu bewahren. Vgl. S. Patkanoff, Über das Volk der Sabiren. Keleti Szemle I, Budapest 1900, S. 262, 276. Patkanoff schreibt (Kara-)Kitanen oder Katanen: hat sich hier in der Tat noch die alttürkische Form *Qytañ*, chin. *K'i-tan* erhalten? Ein Abriß der Geschichte der Si Ljau ist dem Kap. 30 des Ljau-si einverleibt, über welchen das Nötige in meinen Komanen, S. 231 f. gesagt worden ist. Hier findet sich auch eine Liste der 18 Stämme, die dem Ja-lut Tai-tsik, dem Gründer des Reiches der Qara Qytai huldigten. Leider ist dieselbe aber von Bretschneider, Mediaeval Researches I, 213, nur in der abgeschliffenen Pekinger Aussprache mitgeteilt worden.

[2] S. Vámbéry, Das Türkenvolk. S. 518 ff.

Der Dēvarāja des Wei-ch'ih I-sêng. 尉遲乙僧畫天王像

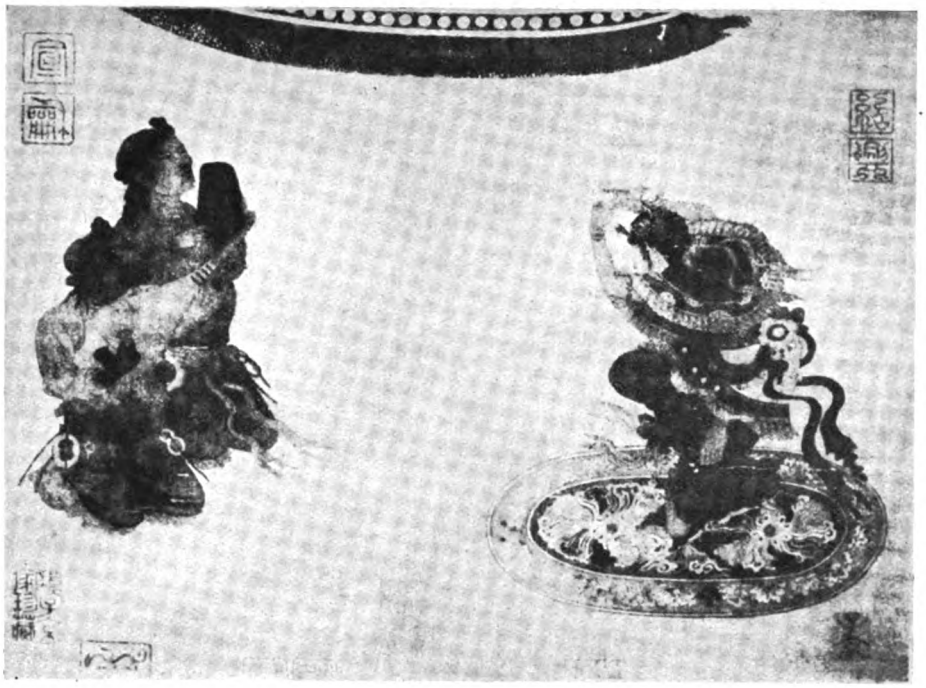
Von Herbert Mueller.

Es ist kaum nötig, den Maler Wei-ch'ih I-sêng (jap. Ausspr. Ichi Issō) erst vorzustellen. Friedrich Hirth hat ihn zusammen mit seinem Vater Wei-ch'ih Po-chih-na in die europäische Literatur eingeführt.[1] Als traditionelle Übermittler der Kunst ihrer turkestanischen Heimat in das China der sterbenden Sui-, der aufsteigenden T'ang-Dynastie, weiter nach Korea und bis nach Japan (Hōryūji-Fresken) sind sie seit langem der chinesischen und japanischen, seit 1895 auch der westlichen Gemeinde der Kunstinteressenten vertraut. Es kann auf Friedrich Hirth (Über fremde Einflüsse in der chinesischen Kunst, 1896, S. 34—44; *Scraps from a Collectors Note Book*, 1905, p. 54, 75), auf Herbert A. Giles (*An Introduction to the History of Chinese Pictorial Art* 1905, p. 40; *Chinese Biographical Dictionary*, 1898), auf Ernest F. Fennolosa (Ursprung und Entwickelung der chinesischen und japanischen Kunst, 1913, I, S. 112) hingewiesen werden.

Literarische Zeugnisse allein schienen das Wirken dieser turkestanischen Künstler in China zu belegen und nur die erhaltenen Namen ihrer Bilder den Schimmer einer Vorstellung ihrer Art zu überliefern. So malte der Ältere einen „Mañjuśri mit tausend Almosenschalen", einen „Gelben Hund mit Adler", der Jüngere einen „Maitrēya Bodhisattva", einen „thronenden Buddha", einen „Avalokitesvara" und andere Sujets der religiösen Kunst des Buddhismus, aber auch zwei Porträts eines Mingwang, Fremdländer, Tänzerinnen aus Kutscha. Gibt uns der Katalog der Sammlung des Sung-Kaisers Hui-tsung noch acht Bilder von der Hand des Wei-ch'ih I-sêng, so verschwindet sein Name aus den Sammlerkatalogen der folgenden Zeit fast ganz und nur das *Ts'ing-ho-shu-hua-fang* schien mit einer Beschreibung eines dem Turkestaner zugeschriebenen Bildes eines Dēvarāja die Existenz eines letzten Restes seiner künstlerischen Produktion bis in das 17. Jahrhundert zu beweisen. Das war alles und das Letzte. Hirths Vermutung mußte unter solchen Umständen als nur zu berechtigt gelten, daß auch dieses Bild schließlich verlorengegangen sei und wir keine Gelegenheit haben würden, an Hand einer Arbeit eines dieser turkestanischen Künstler ihrem Kunstschaffen die richtige Stelle in der Entwickelung der ostasiatischen Malerei zuzuweisen.

Nun ist aber gerade dieses letzterwähnte Bild, dessen Merkmale das eben zitierte chinesische Werk nachzuprüfen und dessen Identität es festzustellen erlaubt, doch wieder aufgetaucht. Man möchte fast sagen, daß es an dem einzigen Ort erschienen ist, an

[1] Es mag hier die traditionelle Schreibung *Wei-ch'ih* stehen bleiben, obgleich an sich *Yü-ch'ih* wohl mindestens ebenso berechtigt ist.



Der untere Teil des unteren Bildes.

Dēvarāja des Wei-ch'ih I-fêng.

UNIV. OF MICH.

dem man es in dieser Zeit allenfalls erwarten konnte: in der Sammlung des 1911 so traurig um das Leben gekommenen Vizekönigs Tuan Fang. Die leider nur allzu kurzlebig gebliebene Zeitschrift 中國名畫集 *Chung-kuo-ming-hua-tsi* (in einigen Heften auch mit englischem Titel: *Specimens of Old Chinese Pictorial Art*), von der der Shanghaier Verlag 有正書局 *Yo-chêng-shu-kiü* im Jahre 1909 zehn Lieferungen — meines Wissens nicht mehr — herausbrachte, hat das Verdienst, in ihrem zweiten Hefte eine brauchbare Abbildung dieses ungemein interessanten und wertvollen Gemäldes gegeben zu haben. Die gleiche Reproduktion ist dann auch — in recht unglücklicher Form — in die japanisch geschriebene „Geschichte der chinesischen Malerei" 支那繪畫史 *Shina Kwaigwashi* übergegangen, die 中村不折 Nakamura Fusetsu und 小鹿青雲 Kojika Seiun 1913 in Tōkyō veröffentlichten. In der europäischen Literatur scheint, wenn man von der kurzen Kenntnisnahme der chinesischen Reproduktion durch Paul Pelliot im BEFEO, IX, absieht, dieses Bild des Wei-ch'ih I-sêng gänzlich unbeachtet geblieben zu sein. Der 70. Geburtstag Friedrich Hirths bietet eine willkommene Gelegenheit, das Werk, das dem von ihm als Mittler zwischen Zentralasien und dem Hōryūji in Anspruch genommenen Manne zugeschrieben wird, einem weiteren Kreise vorzuführen.

Ungewöhnlich hoch und schmal ist die gut erhaltene, nur mit kleinem Verlust an einigen Stellen zerrissene Seide: so schmal in der Tat, daß sie sich ohne fühlbaren Zwang die an sich barbarische Horizontalisierung in einen, japanisch gesprochen, Makimono hat gefallen lassen können. (Vgl. Tafel IV). Die Maße der Seide sind nicht gegeben, lassen sich aber aus den zum Teil bekannten Abmessungen der darauf abgedrückten Siegel auf ungefähr 95 zu 32 cm berechnen. Das ist das Bildfeld, wie es, ausweislich einiger den Rand überdeckender Siegel der Sung-Zeit, wenigstens 800 Jahre vor dieser Zeit, da wir schreiben, abgegrenzt war. Können wir uns auf die Beischriften verlassen, so müssen wir annehmen, daß schon im Jahre 1032 das Bild in diesen Grenzen montiert wurde: vier mit allen Titeln genannte hohe Beamte bezeugen unter dem Datum des 10. Tages des 10. Monats der Regierung 明道 Ming-tao = 1032, die Aufnahme dieses Bildes, des „Dēvarāja des Wai-fan[1] Wei-ch'ih I-sêng der T'ang-Dynastie" 唐外蕃尉遲乙僧畫天王 in die kaiserliche Privatsammlung (祕閣). Die Reihe der Ti-pa, der üblichen Äußerungen von Liebhabern der Kunst zu dem Bilde, eröffnet — die Form der Namenszeichnung, nämlich mit vorgesetztem kleinen 臣 ch'en „Diener (sc. Euerer Majestät)" beweist es — noch zur Zeit, da die Rolle in kaiserlichem Besitze war, ein 張金界 Chang Kin-kieh. Anscheinend nur ein Teil dieser Ti-pa wird von der chinesischen Zeitschrift reproduziert. Die Daten, die wir lesen, führen uns von 1582 — damals gab 項元汴 Hiang Yüan-pien (Hao: 墨林山人 Mo-lin shan-jen) sein Urteil über die Kunst des „Tocharers" (吐火羅人)[2] — bis zum Jahre 1811, in

[1] Wai-fan ist eine allgemeine Bezeichnung für die entfernteren Fremdstämme des chinesischen Reiches unter den T'ang und später.

[2] Als Tocharer bezeichnet ihn auch 朱景玄 Chu King-hüan in seinem um 1000 geschriebenen 唐朝名畫錄 *T'ang-ch'ao-ming-hua-lu*

welchem (als Letzter) 伊東授 I Tung-shou seinen Namen auf die Rolle setzte, bis auf ein Jahrhundert an unsere Zeit heran. Um das Vierfache größer ist der Abstand zwischen dem ersten datierten Ti-pa und dem Vermerk der Sungbeamten, um ebensoviel der dieses Zeitpunktes von der Lebenszeit des Wei-ch'ih I-sêng, der wohl um die Mitte des 7. Jahrhunderts starb[1]. Die „Kritischen" haben Raum sich zu tummeln. Ein Blick auf das Bild aber genügt jedenfalls zu der Erkenntnis, daß wir hier — und sei es auch nur im Spiegel, dann in einem treuen Spiegel der Kopie — tatsächlich etwas den Wandgemälden Zentralasiens und in weiterem Sinne auch denen des Hōryūji in Nāra Verwandtes vor uns haben.

Frei im Raume schwebt, von fünf (oder sechs?) farbigen, stilisierten Wolken umgeben, ein Baldachin, schirmartig, mit hohem wie ein Dach gestaltetem Knauf, mit Stoffgirlanden, mit wehenden Bändern und einem Gehänge, das unten kleine Glöckchen trägt. Ein freundlicher Wind läßt die reich gestickten Bänder nach der linken Seite des Beschauers schwingen und gibt dem ganzen kunstvollen Bau eine doppelte Schrägstellung, die uns halb von unten in ihn hineinblicken, das hell und dunkel längsgestreifte Futter des Schirmes erkennen und das aus seiner Mitte herunterschwebende Gehänge zu einem guten Teil nach seinem Ausgangspunkte hin verfolgen läßt.

Breit und behäbig sitzt unter diesem Baldachin der Dēvarāja, in schwerer Kleidung, die Füße in breiten Stiefeln auf einen ovalen Teppich gestützt. Dessen Rund entspricht ein anderes um das helmgeschmückte Haupt: ein heller Schein, in dem rechts und links über jeder Schulter eine starke Flamme hochschlägt; kleinere Flammen umzüngeln seinen Rand. Die linke Hand des Dēvarāja ruht mit weitgespreiztem Daumen auf dem Knie und umfaßt seine Kuppe. Die Rechte ist in Ellbogenhöhe gehoben und trägt auf ihrem flachen Teller einen kunstvoll gebauten Stūpa. Das charakterisiert unter den vier Lōkapālas den Virupākṣa, oder — es ist zu beachten: in der japanischen Tradition — den Kubēra, Vaiśrāvana.

Vier Figuren umgeben den Dēvarāja und vereinigen sich mit ihm zu einer stark geschlossenen Gruppe: zu seiner Linken, von unverkennbar chinesischem Typ und auf der chinesischen Bühne noch heute so erscheinend, ein Fürst, das Jadeszepter (?) in gefalteten Händen vor seiner Brust haltend, und vor ihm seine Gemahlin, mit lieblich zur linken Schulter gesenktem Haupt, der Kuan-yin ähnlich. Zur Rechten des Dēvarāja stehen seine Begleiter: hoch über ihm, eine Standarte haltend, ein Krieger, darunter ein rüstiger dienender Knabe, einen Schlagstock in der Rechten.

Vor dieser Gruppe kniet, vom Beschauer links, ein Musikantenpaar, er die P'i-p'a mit dem Plektron schlagend, sie mit großen Schlagbrettern in den Händen. Rechts aber dreht eine Tänzerin, auf kleinen ovalen Teppich den rechten Fuß gesetzt, auf dessen Hacke eine Pirouette, das linke Bein hochgezogen, die Hände über den Kopf erhoben.

[1] Unter den Siegeln sind am auffälligsten die verschiedenen des 項子京, Hiang Tzĕ-king aus dem 16/17. Jahrhundert (= Hiang Yüan-pien). Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch die Sung-Siegel — ältere sind wohl kaum auf der Rolle und auch nicht zu erwarten — echt seien.

Abb. 3.

Abb. 4.

Abb. 1.

Das ist, was das Bild uns auf den ersten Blick zeigt. Es sei hinzugefügt, daß der Beschauer weit vor dem Ganzen steht und so, daß sein Blick wie von einer leichten Erhebung aus in das Bild fällt. Die Perspektive ist vollkommen. Das Größenverhältnis der einzelnen Figuren ist das ihrem Range in dieser und jener Welt entsprechende, also natürliche.

Der volle historische Wert des Bildes erschließt sich nur bei eingehender Betrachtung der Einzelheiten. Wir beginnen, wo wir aufhörten: bei der Tänzerin. Eine Vergrößerung des unteren Bildteils nach der Reproduktion (vgl. Tafel IV) und eine danach wieder gefertigte Zeichnung (Abb. 1, das Gesicht ist hier unrichtig wiedergegeben) erlauben erst, Kleidung und Bewegung zu verstehen.

Mit nackten Füßen und Armen tanzt das Mädchen. Die kräftigen Beine stecken in weiten Beinkleidern von einem weichen leichten Stoff. Über halber Wade sind sie durch ein Band zusammengehalten, unter dem die Enden (mit dunklen Spitzenmanschetten) weit auseinander flattern. Darüber spannt sich, nicht bis zum Knie reichend, ein kurzes Röckchen aus weißem Spitzenstoff. Ein schwerer dunkler Stoffrand, doppelt gesteppt und vorne mit Knöpfen (?) besetzt, zieht es nach unten, um so lustiger flattern von diesem gefältelte leichte Spitzen. Ein dunkler Gürtel umschließt die nicht zu enge Taille und trägt nahe dem unteren Rande eine Reihe heller Knöpfe. Sein breiteres Vorderteil spaltet sich seitlich und entsendet je ein breiteres Band, das im Bogen über die Hüfte hinunter und wieder zum Rücken hinaufsteigt. Hier vereinigen sich von rechts und links die beiden Bänder unter einer Spitzenrosette, nachdem sie vorher ein Schnitt auf die Hälfte verschmälert hat. Der Rest des Bandes — es ist die innere Hälfte — geht unter der unteren durch und flattert, wohl beiderseits einen Meter lang, mit wellig gekerbten breiten Enden hinter der Tänzerin her. Von der Bekleidung des Oberkörpers läßt uns nur ein Zipfel des Ärmels einen dünnen Spitzenstoff ahnen. Alles andere verdeckt ein großer breiter Kragen, dessen inneres Rund breit und glatt dem Rücken und den Schultern — nur diese sehen wir — aufliegt. Um ihn geht ein breites Band, geschmückt mit hellen Halbrosetten, die abwechselnd an den inneren und den äußeren Rand gelegt sind, und außen eine stark und steif gefältelte gemusterte Spitze tragend. Dem Kopf liegt eine Haube mit Rosetten und kleinen Hörnern (aus Metallfäden?)

dicht an. Zwei Bänder wehen weit vom Nacken herab. Armringe über dem Handgelenk vervollständigen das Kostüm.

Mit zunächst unerhört scheinendem Mut — zu Anfang des 7. Jahrhunderts! — hat der Künstler einen Moment der lebhaftesten Bewegung zu fassen gewagt und überzeugend zu gestalten verstanden. Mit dem linken Fuß hat die Tänzerin sich abgestoßen und hält ihn nun scharf im Knie gebogen und an den Oberschenkel gezogen. Das ganze Gewicht des exzentrisch gebogenen Körpers ruht allein auf der Hacke des rechten Fußes, dem Drehpunkt der rechts gerichteten Pirouette, der der nach vorn gebeugte Oberkörper und die zu seiner Verlängerung über den Kopf erhobenen, sich mit den Fingerspitzen berührenden Hände den notwendigen Schwung geben. Noch einen Moment — und das Gewicht wird auf den linken Fuß verlagert werden und die korrespondierende Bewegung nach links wird folgen.

Hier haben wir einen kühnen Versuch, eine derart lebhafte Tanzbewegung im Bilde festzuhalten, eine Figur, die uns ganz modern westlich anmutet und die wir nirgends weniger erwarten sollten als in China. Wenigstens dann nicht, wenn man sich der traurigen Reste eines pantomimischen Tanzes erinnert, die heute allein noch im Lande selbst zu sehen sind. Nicht als ob es nie Tänze im eigentlichen Sinne gegeben hätte! Wahrhaft „unzählige" Tänze (萬舞, vgl. *Shih-king* IV, 2, 4) sind uns schon aus der ältesten Zeit und zu einem guten Teil mit Namen überliefert. Das *Chou-li* kennt einen eigenen „Tanzmeister" (舞師 wu shih, u. a. *Chou-li, Ti-kuan*, k. 12, f. 9 a) und weiß von Opfertänzen. Im ersten Frühlingsmonat begann die Unterweisung in Musik und Tanz (*Li-ki, Yüeh-ling* k. 20, f. 27 a; *Lü-shih Ch'un-ts'iu* k. 1, f. 1 b). Man kannte den „Tanz der Krieger", den „Schildtanz", den „Federtanz", den „Bändertanz" und viele andere mehr, ohne daß wir uns von ihnen aber mangels Beschreibung oder gar Abbildung irgend ein lebendiges Bild machen könnten[1]. Ein wenig mehr wissen wir dank den Han-Reliefs vom Tanz der Han-Zeit. Aber erst, wenn wir uns der Zeit des Wei-ch'ih I-fêng nähern, mehren sich auch die literarischen Zeugnisse dafür, daß der Tanz allgemein üblich, ja nicht nur eine Unterhaltung, sondern auch ein jederzeit bereiter Ausdruck freudiger Erregung war. Herbert A. Giles hat dem eine jener bizarr-graziösen Abhandlungen gewidmet, die die Hefte seiner Adversaria Sinica füllen („*The Dance in Ancient China*," Adv. Sin. Nr. 5, 1905) und hat mit vielen Zitaten bewiesen, daß es so war und daß der Tanz bis in die Ming-Zeit hinein ein beliebtes Vergnügen selbst der höchsten Kreise Chinas blieb.

Gerade in der Zeit, in die unser Bild uns führt, war das Interesse am Tanz so groß, daß mehr als einmal Gesandte fremder Staaten, die an den Hof der Kaiser kamen, bei festlichen Banketten von der Majestät selbst aufgefordert wurden, ihre Nationaltänze vorzuführen. Als einmal ein Fürst der Khitan diese Zumutung als krän-

[1] Das einzig greifbare Relikt der altchinesischen Tanzes stellen wohl die Tanzrasseln, 舞鐸, dar, die verschiedene archäologische Werke und Sammlungskataloge abbilden, meist aber auch erst der Han-Zeit zuschreiben, vgl. z. B. 求古精舍金石圖

kend empfand und ihr nicht nachkam, trug ihm dies den Verdacht rebellischen Geistes und kriegerischer Pläne ein.

Doch scheint es so, als ob diese „barbarischen" Tänze nur einen geringen Einfluß auf die Entwicklung des chinesischen Tanzes ausgeübt hätten[1]. Wir brauchen uns nur die rein chinesische Figur einer Tänzerin, etwa die Tonstatuette, die einem Grabe der T'ang-Zeit beigegeben war, anzusehen, um die ganze weite Kluft zwischen diesem Tanz und dem von Wei-ch'ih I-seng gemalten zu erkennen (Abb. 2).

Abb. 2.

Kopf und rechter Arm fehlen ihr, aber auch so zeigt die Figur große Anmut. Der ungemein schlanke Körper ruht auf dem vom Kleide verdeckten, eingezogenen linken Bein, während der rechte Fuß auf hohem Kothurn, nach vorne gestreckt, unter dem Saume des langen fließenden Gewandes hervorsieht. Die linke Hüfte ist eingezogen und der Oberkörper stark nach dieser Seite geneigt. Das Gewand selbst, das, von der linken Schulter herübergeschlagen, den Hals freiläßt, ist dicht unter den Brüsten von einem Band gehalten, dessen lange Enden unter einer Schleife über den Leib hinunterfallen. Während der rechte erhobene Arm — eine moderne Ergänzung ist wieder entfernt worden — fehlt, ruht der linke sanft auf dem Rücken. Ihn bedeckt ein langer, am Oberarm geschürzter Ärmel, der noch weit über die Hand hinunterfällt. Was sagt nicht alles dieser Ärmel! Er allein beweist, daß wir hier die unverfälschte Darstellung eines alt-chinesischen Tanzes vor uns haben. Schon ein Jahrtausend nahezu zuvor zitierte 韓非子 Han-fei-tzĕ[2] als „gemeines Sprüchwort": „Mit langen Ärmeln läßt sich gut tanzen, mit viel Geld läßt sich gut Geschäfte machen!" Und noch einige Jahrhunderte nach der Zeit, in die diese Figur zu setzen ist, kannte 黃庭堅 Huang T'ing-kien[3], ein bekannter Dichter und Kalligraph der Sung-Zeit, den „Tanz der langen Ärmel", wie seine Verse bezeugen: 地褊未堪長袖舞夜寒空對短檠燈.

Sehen wir in dieser T'ang-Figur nach dem Zeugnis der Literatur also mit Recht die Darstellung eines national-chinesischen Tanzes, so können wir in der etwa gleichzeitigen Figur auf dem Bilde Wei-ch'ih I-sêngs mit gleichem Recht eine typisch turkestanische Tänzerin erblicken: auch dafür gibt die chinesische Literatur uns Zeugnis.

[1] Allerdings sagt der Sung-Dichter 沈遼 Ch'en Liao, dessen Werk 雲巢詩鈔 *Yün-ch'ao-shih-ch'ao* sich u. a. in der Sammlung 宋詩鈔二集 *Sung-shih-ch'ao-êrh-tsi* findet, daß die Tänze von Kutscha schon in der Han-Zeit in China eingeführt wurden: 龜茲外始自漢入樂府. Die Frage lohnte wohl eine eingehendere Untersuchung.

[2] *Han-fei-tzĕ* t. 19, f. 8 : 鄙諺曰長袖善舞多錢善賈. Übrigens erwähnt Han-fei-tzĕ den Tanz nicht nur an dieser Stelle sondern auch 13, f. 3a, ferner t. 17, f. 12a u. a. a. O. Der Tanz der Menschen wie auch der Balztanz der Vögel (t. 3, f. 3) dienen ihm zur Illustrierung seiner Gedanken und daraus allein könnten wir schon schließen, welches Interesse das alte China am Tanz nahm.

[3] Er lebte von 1050—1110 und seine Werke, die unter dem Titel 山谷集 *Shan-ku-tsi* bekannt sind, sind u. a. auch in der schon erwähnten Sammlung *Sung-shih-ch'ao-erh-tsi* abgedruckt, die 吳孟舉 Wu Mêng-kü und 吳自牧, Wu Tz'ĕ-mu um 1800 herausgaben.

So lesen wir in der Biographie des 安祿山 An-lu-shan im *T'ang-shu*, eines „Türken", dessen Namen auch als 阿軋山 A-lo-shan gegeben wird[1], daß das Charakteristikum des Tanzes der Hu ein windschnelles Sich-um-sich-selber-drehen war, und die Hu waren schließlich doch wohl auch Bewohner Turkestans. Tanzende Mädchen, dazu die Begleitung auf der P'i-p'a, dieses Bild gibt uns für die T'u-yü-hun die Biographie des 柴紹 Ch'ai Chao (ebenfalls *T'ang-shu*). Auch hier ist also ein ähnlicher Tanz, dazu mit der gleichen Begleitung, wie der auf dem Bilde Wei-ch'ih I-sêngs in Turkestan lokalisiert.

Ein Wort über die Begleitung mag genügen. Zunächst: auch ihre Darstellung ist von derselben Lebhaftigkeit wie die der Tänzerin. Halb dem Beschauer zugewendet kniet der, nun, ich möchte sagen: der Zigeuner da (Abb. 3). Wie ein Primas legt er den Kopf mit dem dunklen kurzen Bart, dem unter einer Filzkappe vordringenden Haar über die linke Schulter, daß der nackte Hals sichtbar wird. Große schwärmerische Augen. Kokett gebogen die linke Hand, die aus dem zurückgeschlagenen Ärmel dunkel hervorleuchtet und mit dem Plektron die Saiten schlägt! Nicht anders langt die Linke nach dem äußersten Ende des Instrumentes, dessen birnenförmiger Körper breit in den die Stege — vier sieht man deutlich — tragenden Hals übergeht. Die Bekleidung dieses Musikanten besteht lediglich aus hellem Hemd und dunkler Hose, gehalten von einem breiten (faltigen?) Gürtel, von dem links und rechts Zierornamente (?) herunterhängen. Nicht viel anders kniet neben ihm und halb von ihm verdeckt, eine Frau, die zwei große Schlagbretter bewegt (Abb. 4). Der runde Schnitt des Oberkleides läßt einen starken Hals bloß. Das lange Haar wird von einer Kappe bedeckt oder vielleicht auch nur von einem Band umwunden. Ein vielfach verschlungener Gürtel entsendet flatternde Enden nach vorne. Die Instrumente stellen verbreitete Typen dar. Das des Mannes gehört in die Reihe Barbyton-Vina-P'ip'a, das der Frau sind Gegenschlagstäbe. Der Interessent findet mehr in den tief schürfenden Arbeiten von Curt Sachs, insbesondere in seinem Reallexikon der Musikinstrumente, 1913.

Noch einmal müssen wir zu der Tänzerin zurück. Wo sahen wir Ähnliches?

Was von den Turfanexpeditionen bislang publiziert worden ist, enthält manches, was sich mit Einzelheiten, wohl auch in gewissen Grundzügen des Stiles mit dem Bild als Ganzem vergleichen läßt. Für die Tänzerin aber gibt es ein Gegenstück so schlagender Art, daß ein oberflächlicher Vergleich wohl an eine Wiederholung der selben Szene durch die selbe Hand denken ließe. In dem Höhlentempel der tausend Buddhas in Tun-huang zeigt eine Wand dieses Bild. Wir nehmen nur einen Ausschnitt aus der leider sehr unzulänglichen Reproduktion in Sir Marc Aurel Steins *Ruins of Desert Cathay*, 1912, vol. II, pl. 202.[2] Vor der Treppe, die zu der Terrasse des Buddha und

[1] Die Stelle lautet: 作胡旋舞帶前疾如風.

[2] Sir Marc Aurel Stein hatte die Freundlichkeit, mir brieflich mitzuteilen, daß er weiteres Vergleichsmaterial in T'ang-Originalen und in Photographien besitze, und hat mir dankenswerter Weise dieses Material für eine ausführlichere Behandlung dieses Themas in Aussicht gestellt. Die Vorläufigkeit der Veröffentlichung an dieser Stelle braucht nicht besonders betont zu werden: sie ist aus der Art der Illustrierung bereits deutlich erkennbar.

der beiden Bodhisattwas führt, steht — die gleiche Haltung läßt uns sagen: — unsere Tänzerin. Wir sehen sie dieses Mal von vorne, auf einem oblongen einfachen Teppich, aber in der gleichen, nur in der Schwergewichtslage veränderten Haltung. Sie steht auf dem linken nackten Fuß. Der rechte ist vor dem Körper seitwärts hochgezogen. Die Arme — der linke in spitzem Ellenbogenwinkel hochgestellt, der rechte graziös abgespreizt — spielen mit einem endlos langen dünnen Schleier, der hin und wieder geht und die ganze Figur von allen Seiten umweht. Von der Bekleidung sind nur die Beinkleider deutlich erkennbar: sie sind die gleichen wie auf dem Bilde des Wei-ch'ih I-sêng. Sänger mit Pulten vor sich und Musikanten — alle offenbar dem geistlichen Stande zugehörig — bilden rechts und links zwei Reihen, je fünf Personen. Das Ganze ist von einer fast morbiden Grazie, letzter feinster Ausklang einer vor langem kräftig tönenden Melodie. Noch nicht der allerletzte ersterbende Ton: der ist auf dem Tamamushischrein niedergeschrieben.

Welch eine Ähnlichkeit in Haltung und Tracht, und doch welch ein verschiedener Geist in der Tänzerin von Tun-huang und der Tänzerin des Wei-ch'ih I-sêng! Ein altes Motiv, das dort zur Schemenhaftigkeit verblaßt ist, hat hier neues Leben gewonnen. Eine kräftige dickfesselige Schöne eines Stammes mit hohen Jochbeinen hat den Tanz aufgenommen, den die dunkle schlanke Inderin bis zur Schwindsucht getanzt hat. Und was bei der Inderin languide Pose, wird hier zu blutdurchpulstem, leidenschaftlichem Ausdruck der Lebenslust. Zigeunermusik begleitet sie statt des gepflegten Orchesters musizierender Mönche. Gilt dort der Tanz den Schemen einer religiösen Idee, so hier einem recht leiblichen und wohlbeleibten Fürsten, der ein wenig unglücklich die Pagode des Virupāksa hält und als Lokapāla — man möchte eher meinen: als Kubēra, der Reichtumsgott — posiert.

Die Mittelgruppe lohnt nun, da wir einen neuen Standpunkt dem Ganzen gegenüber gefunden haben, eine erneute Betrachtung. Wie der Mann in der Mitte dasitzt! Er ist sehr von dieser Welt und alles weniger als ein Gott. Er trägt die doppelte Last seines Leibes und des dicken pelzbesetzten Kleides. Dieses zeigt einfaches Muster und einfachen Schnitt. Ein Rock aus einem mit Querstreifen gemusterten Stoff, der lediglich mit einem rosettengeschmückten Randstreifen und Pelzbesatz prunken kann, bedeckt den Unterkörper und wird vorne geschlossen. Der Oberkörper steckt in einem noch einfacheren punktierten Gewand, man möchte fast modern pekinesisch sagen: einem 砍肩兒 k'an-chi'rh, einer ärmellosen Weste, unter der, an beiden Armen erkennbar, der mit großen hellen Rosetten geschmückte dunkle Stoff des eigentlichen Kleides hervorsieht. Nur über den Schultern liegt ein reicherer Stoff, mantelartig, mit weiten, über dem Handgelenk ringförmig steif gesteppt. Über der Brust hängt ein Gehänge, nicht unähnlich den in der Mandschuzeit gebräuchlichen „Mandarinenketten". Seltsam ist der von einer hochstehenden Pfauenfeder überragte Kopfputz, seltsamer eine beiderseitig hinter den Ohren hervorkommende Reihe von gegenläufigen, miteinander aber

Abb. 6 und 7.

Abb. 5.

nicht verbundenen Spiralen. Sonst ist die Kleidung im Prinzip die bis zuletzt üblich gebliebene Amtstracht eines hohen chinesischen Beamten, und wäre nicht das Modell eines Stūpa auf dem flachen Handteller der Rechten (Abb. 5) und ein weißer, an den Katag der Tibeter und Mongolen erinnernde Schal, der über dem rechten Arm und zwischen den Knien herunterhängt, und wäre schließlich nicht der Halo hinter dem Haupt, so könnte man an das Porträt eines Mannes glauben, der einen nicht geringen chinesischen Grad einnimmt. Ob eines Chinesen? Das zu entscheiden, genügt die Reproduktion nicht. Das verzeichnete, vielleicht aber auch durch Übermalung verdorbene Gesicht zeigt einen schnurrbärtigen, etwa vierzigjährigen Vertreter einer untersetzten, breitgesichtigen, starknasigen mongoloiden Rasse. Diesem Typ verwandt ist unter den Nebenpersonen nur der wesentlich frischere Knabe mit dem Schlagstock, der etwa dem ikonographischen Typ des No-ch'a entspricht. Er ist mit einem einfachen, weitärmeligen, kurzen Gewand bekleidet, von dessen Gürtel alle möglichen Dinge herabhängen: ein Feuerzeug (?), ein Siegel mit ringförmigem Griff u. a. Unerkennbar ist der Typ des Standartenträgers, unerklärlich mir der Totenkopf (zwischen Jakschweifen?) vor seiner Brust. Die beiden andern Figuren weisen rein chinesischen Typus auf: die männliche den des Theaterkaisers — man denke daran, daß dessen Tracht historische Wurzeln hat — die weibliche den der Kuan-yin, wie sie etwa ein Steinschnitt zeigt, der angeblich die Mutter des Ming-Kaisers Wan-li mit den Attributen der Kuan-yin schmückt. Sie hält ein Cintāmaṇi in der erhobenen Linken.

Kehren wir nun, daß der Kreis sich schließe, zu dem Baldachin zurück, so wollen wir hier nur an ähnliche, wenngleich weniger komplizierte Gebilde auf den Wandgemälden des Hōryūji erinnern und daran einen Maßstab für das Verhältnis dieser und jener Kunst zueinander gewinnen.

Ein kurzer Hinweis muß für die Teppiche genügen (Abb. 6 und 7). Sie sind oval, eine Form, die nur hochentwickelter Technik zugänglich ist. Ihr Muster ist bei beiden ähnlich: zwei rein ornamental entwickelte Blüten (Palmetten?) in

gegenständiger Anordnung, bei dem größeren Stück von dem „Sassaniden"-Band umgeben.

Überschauen wir nun nochmals das Ganze und suchen wir seine Qualität zu bestimmen. Eine gerade keinem Kalligraphen gehörige Hand hat rechts oben hingeschrieben: 神品上 shên-p'in-shang „erste Klasse im Range der Genieleistungen". Wir werden diesem Bilde wohl diesen hohen Rang kaum zuerkennen. Aber es ist eine Arbeit von Qualität und in der Szene der Tänzerin und der Musikanten auch von stilkritischem Wert.

Erneut erhebt sich die Frage, wer war der Maler dieses Bildes, welcher Nationalität? Die Überlieferung schreibt es Wei-ch'ih I-sêng zu und nach allem, was wir wissen, kann sie nicht weit vom rechten Wege abirren. Der Gedanke an einen der Ming-wang aus der Sammlung des Sung-Kaisers Hui-tsung liegt nahe und die Tänzerin im Vordergrunde erinnert zugleich an das Sujet der „Tänzerinnen von Kutscha", das zu gleicher Zeit in der Sammlung des 趙都承 Chao Tu-ch'êng war. Nehmen wir bis auf weiteres diesen Namen Wei-ch'ih I-sêng als den des Malers dieses Bildes an, so bleibt doch zu seiner Persönlichkeit, ja schon zu seinem bloßen Namen noch vieles zu sagen übrig.

Für dieses Mal soll es, um den Rahmen nicht zu sprengen, mit der Beschreibung des Bildes, soweit eine liebevolle Versenkung in die Reproduktion ihr Nahrung gab, genug sein und das Problem Wei-ch'ih I-sêng als Ganzes mag einer erneuten Behandlung in weiterem Rahmen vorbehalten werden.

Uigurische Glossen. Von F. W. K. Müller.

Die methodischen Ausführungen unseres sinologischen Altmeisters in seinem grundlegenden Werke „Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk“[1], die einem gewissen Dilettantentum auf türkisch-chinesischem Wissensgebiete ein Ende bereiteten, stellen ein bleibendes Denkmal deutscher Wissenschaftlichkeit dar, wie schon früher während der chinesischen Wirkenszeit des Jubilars entstandene ähnliche allbekannte Arbeiten sich aus der Flut angelsächsischer Halbwisserei und Oberflächlichkeit leuchtend hervorhoben. Sie regten zu den folgenden Versuchen an, einige noch unerklärt gebliebene Ausdrücke aufzuhellen. Daran schlossen sich noch einige andere Lesefrüchte.

1. Zu den uigurischen Stammesnamen.

Eine Deutung der Namen der Toquz oγuz = 九姓 ist meines Wissens noch nicht versucht worden, und doch erscheint ein solcher Versuch nicht ganz aussichtslos zu sein, wenn man von der älteren Aussprache der überlieferten Namen ausgeht. Im richtigen Vorgefühl hiervon haben denn auch SCHLEGEL[2] und HIRTH[3] einzelne Namen wiederherzustellen versucht. Die gewöhnliche Aussprache der Namen, wie sie sich u. a. bei CHAVANNES, Tou-kiue, p. 94 vorfindet, ist

1. Yo-lo-ko	4. Me-ko-si-ki	7. Hu-wen-su
2. Hu-tu-ko	5. A-u-tso	8. Yo-u-ko
3. Tu-lo-u	6. Ko-sa	9. Ki-ye-u

Dazu einige geringfügige Abweichungen der Lesung bei HIRTH, Nachworte, p. 36, besonders bei Nr. 9: Hi-sié-wu und 3: Hu-lo-wu nach einer anderen Variante.

SCHLEGEL gab die Umschreibung in der altertümlichen Aussprache von Tsiang-tsiu. HIRTH in der von Canton, die auf dieselbe Bezeichnung Anspruch machen kann. Die Liste bietet dann folgendes Aussehen:

	Aussprache nach HIRTH (Canton):	Aussprache nach SCHLEGEL (Tsiang-tsiu):
1. 藥羅葛,	yéuk-lō kot (p. 37: Jolgor, Ulgur?)	iak-lo-kat (yarakar?)

[1] Tonjuquq bei Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées 1896, p. 185. Daneben noch Toñuquq bei Radloff, die alttürkischen Inschriften der Mongolei, zweite Folge 1899, p. 28,99. Die chinesische Form ist 暾欲谷, T'un-yü-ku in jetziger Aussprache. Die Aussprache der T'ang-Zeit wird Tonyokok gewesen sein, vgl. die koreanische und japanische Aussprache dieser Zeichen: ton-yok-kok (k), ton-yoku-koku (j).

[2] Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun 1896, p. 8

[3] Nachworte usw., 1899, p. 36.

2. 胡咄葛,	u-tut-kot (Utgor?)	u-tut-kat (uturkar?)
3. 嗢羅勿,	hut-lō-mat	kut-lo-but-kat (kulmukar?) (咄) tut-lo-but (tolobur?)
4. 貊歌息訖,	mak-ko-sik-kat	mak-ka-sit-git (makkasirgir?)
5. 阿勿喃,	a-mat-tschāk	a-but-tik (amutik?)
6. 葛薩	kot-sāt (khazar?)	kat-sat (karsar?)
7. 斛嗢素,	huk-ut-su	hak-ut-su (aguz?)
8. 藥勿葛,	yéuk-mat-kot	iak-but-kat (yamukar?)
9. 奚邪勿,	hai-se-mat	he-ya-but (eyamur?)

(Zu 1.). — Was nun die Wiederherſtellung des erſten Namens anbetrifft, ſo iſt SCHLEGEL mit ſeinem „yarakar?“ dem türkiſchen Original ziemlich nahe gekommen. Noch getreuer wird dieſes allerdings durch die koreaniſche Ausſprache des Namens wiedergeſpiegelt: Yak-ra-kar. Zugrunde liegt der Name Y(a)g-lâχ(a)r, wie die Manichäer ſchreiben[1]. Inzwiſchen iſt er auch auf einer Steininſchrift wiedergefunden worden und zwar in der Form yγlqr = y(a)γl(a)q(a)r[2]. — Sonderbarerweiſe ſagt dieſer Yaγlaqar Qan Ata von ſich: „Eines Kirgiſen Sohn bin ich“, während der chineſiſchen Quelle[3] zufolge die Yaγlaqar ausdrücklich als Uiguren-Stamm und als „Stamm des qaγan“ bezeichnet werden.

(Zu Nr. 8.) — Setzen wir nun die beiden aus der Umſchreibung des erſten Namens gewonnenen Werte yaγ und qar in den achten ein, und dazwiſchen den alten, durch das Koreaniſche geſicherten Wert für 勿, ſo ergibt ſich für Nr. 8 yaγ-mur-qar = yaγmur qar, zwei wohlbekannte türkiſche Worte: Regen und Schnee.

Die Benennung eines Stammes nach Regen und Schnee iſt zunächſt auffällig, aber man darf vielleicht an die alte Sage (Tšou-šu, Kap. 50) denken, wonach der Ahnherr des Türkengeſchlechtes I-tšï Ni-šï-tu, einer der ſiebzehn Söhne der Wölfin, Wind und Regen hervorzurufen verſtand und ſeine zwei Frauen „Töchter des Frühlings- und Wintergeiſtes“ waren. Im Rufe, Wetterzauberer zu ſein, ſtanden mehrere Völker (Finnen, Kau-tš'ö und Žuan-žuan), woran PARKER erinnert[4]. Auch unter den Mandſchuren findet ſich ein Stamm vor, der den Namen „Donner“ (Akǰan) trägt[5].

(Zu 2.) — Mit Einſetzung des Wertes qar für 葛, der ſich aus Nr. 1 ergibt, erhalten wir, da auch 咄 als tur aus ſicheren Umſchreibungen bekannt[6] iſt, für 2 die Form χu-tur-qar (koreaniſch: ho-tor-kar, japaniſch: ko-tots'-kats'). SCHLEGEL hatte

[1] Vgl. Ein Doppelblatt aus einem manichäiſchen Hymnenbuch (mahrnâmag) 1913, p. 10, Z. 62.
[2] Ramstedt, Zwei uiguriſche Runeninſchriften, Helſingfors 1913, p. 4—6. (Journal de la société Finno-ougrienne XXX, 3).
[3] Hirth, Nachworte uſw., p. 36, 37.
[4] China Review 24, p. 125.
[5] Nach freundlicher Mitteilung Dr. Hänischs.
[6] Vgl. Toχrï und Kuišan 1918, p. 574.

ſchon „uturkar?“ ermittelt, dem ſüdchineſiſchen Dialekt folgend, der in der „Umgangsſprache“ den Anfangskonſonanten verloren hat[1].

(Zu 6.) — Der Name muß nach dem Geſagten, da die zweite Silbe als sar (in po-sar = bodhisattva) durch uiguriſche Tranſkription geſichert iſt, qar-sar oder mit Aſſimilation[2] qassar gelautet haben. Dieſer Name iſt uns in manichäiſcher Umſchreibung als xasâr[3] und inſchriftlich als q[a]s[a]r = qasar (= „Ortsname“?)[4] überliefert worden.

(Zu 5.) — Wenn man den Namen „A-u-tso“ den alten Werten der einzelnen Silben folgend *Amurtsaq, *Aburtsïq und dies als Zuſammenſetzung[5] auffaſſen dürfte, ſo könnte darin Abur + Čik vorliegen. Abur wäre dann mit dem in der weiter unten folgenden Liſte neben kasar aufgeführten abar zu vergleichen. Čik iſt als Volksname belegt[6].

(Zu 4.) — Es liegt nahe, dieſen Namen, den SCHLEGEL makkasirgir las, als buyasigir = buya (Stier) und siyïr (Rind) aufzufaſſen. Ob das totemiſtiſche Bezeichnungen ſind, bleibe dahingeſtellt. — Vgl. das mandſchuriſche yelu = Eber, das doch wohl in dem Familiennamen der kaiſerlichen Familie der Khitan = Yelü vorliegen dürfte.[7]

Einige dieſer Namen finden ſich in der ſyriſchen Aufzählung „hunniſcher“ Völker aus dem Jahre 555 wieder, die von J. MARQUART[8] beſprochen worden iſt.

'vngvr: (M.: ūn(u)gūr = *Οὐόγουροι* b. Priskos),
'vgr: (M.: ūg(u)r = *Οὐγῶροι* Prisk., *Οὐγοῦροι*, *Οὐτιγοῦροι* Menandr. Prot.),
sbr: (M.: sab(i)r = *Σαβίροι*, Prisk. Menandr.),
bvrgr: (M.: burgar = *Bulgar),
kvrtrgr (kurt(a)rg(a)r): (M.: kurt(u)rg(u)r = *Κοντοῦργουροι*, Prokop.),
'br ('ab(a)r): (M.: abar = *Ἄβαροι*, Prisk. die echten Awaren),
ksr (k(a)s(a)r): (M.: kas(i)r = *Ἀκάτζιροι*, Prisk.),
dyrmr: (M.: dirmar = *Ἰτμάροι*, Prisk. usw.),
srvrgvr: (M.: sarurgūr = *Σαρούργουροι*, Prisk.),
bāgrsyq: (M.: bāgarsiq, lies: bārsēlq = Theoph. Simocattas *Βαρσήλ*),
kvls: (M.: chōlas = *Χοβάρου*, Men. Prot.),
'bdl: (M.: abdel = *Ἀβδέλ*, Theoph. Sim.

---

[1] Nicht aber in der „Buchsprache“ von Tsiang- tsin, wo ji hō lautet.
[2] Schlegels The Secret of the Chinese Method of Transcribing Foreign Sounds 1900, § 42.
[3] Mahrahmag p. 7, 3. 20.
[4] Ramstedt p. 53.
[5] Wie in Sirtarchei.
[6] M. a. bei Ramstedt p. 53.
[7] Der bekannteste Träger dieses Namens war der Premierminister Tschinggischans Yelü Tʻu-Tʻai. — Merkwürdig bemerkt erscheint es kaum empfehlig, wie neuerlich geſchehen, für die Mongolenzeit hier eine Umgangsſprache ſelbſt anzunehmen. Damals war in Peking ſchon eine „Mandarin“-Sprache herrſchend, die allerdings auch im Anlaute -n und -ŋ unterſchied.
[8] Orientaliſche und abendländiſche Streifzüge, 1903, p. 536.

'phthlyth: (M.: ephthalith = *Ἐφθαλῖται*, Prokop.).

Auch DUVAL (bei CHAVANNES, Tou-kiue, 1903, p. 250) hat diese Stelle behandelt. Er liest die obigen Namen: „Oungour (Ouïgour), peuple qui habite des tentes! — Ongar, Sabar, Bourgar, Kourtargar, Abar, Kasar, Dirmar, Sarourgour, Bayarsiq[!] (Barsîlq = *Βαρσήλτ* ap. Marquart, Ērānšahr, p. 253), Koulas (Kholas), Abdal, Ephthalith; ces treize peuples habitent des tentes; ils vivent de la chair des troupeaux, de poissons, d'animaux sauvages et de rapines.

Auffällig ist auch in dieser Aufzählung die Nachbarschaft von Abar und Kasar. Ob, wenn man schon bâgrsyq ändern will, man nicht ebenso gut bâgsyqr oder bgâsqyr lesen könnte? Das würde dann zu dem aus dem Chinesischen erschlossenen bayasïyïr stimmen.

2. Zur Titulatur der Chane.

Daß der Titel qayan, *χαγαν*[1] schon in vortürkischer Zeit vorhanden war, hatte HIRTH in s. „Nachworten", p. 110 nachgewiesen. Er belegte ihn als Žuan-žuan (Awaren)-Titel aus den Jahren 424—452, worauf es PARKER ein noch um 200 Jahre früheres Vorkommen (ca. 265) der Bezeichnung χan bei den angeblich tungusischen Sien-pi nachzuweisen glückte[2].

Für die weibliche Würdenbezeichnung χatun schlug BANG brieflich eine Ableitung aus dem Soghdischen, nämlich von γwt'yn = χwatēn (= Herrin) vor, indem er zu —ēn >— un verglich: tamēχ > türkisch tamuq (= Hölle). Diese Erklärung ist an und für sich einleuchtend. Aber wie ist dann die Form qayatun zu erklären, die früh und oft bezeugt vorliegt[3]. Überdies müßte sich dann auch die Form qayan (χanγan) aus dem Soghdischen erklären lassen, denn offensichtlich gehören

[1] 可汗 k'o-han, in älterer Aussprache ka-han (Korea), ka-kan (Japan), gibt ein Wort wie kaχan wieder anstatt des durch chinesische Lautkomplexe nicht genau darzustellenden qayan der Inschriften. Das durch die Manichäer des 8. Jahrhunderts überlieferte χ(a)nγâân wird eine Variante dieses Fremdwortes im Türkischen sein.

Der Titel qayan („k'o-kan") soll, wie die Chinesen ausdrücklich angaben, auf den Žuan-žuan-Fürsten Šö-lun 社崙 zurückgehen (Parker, Ch. Rev. 24, 127), doch macht Parker darauf aufmerksam, daß dieser Titel schon 100 Jahre früher (im 3. Jahrhundert n. Chr. bei den Sien-pi) belegt ist, cfr. Thousand Years etc. p. 139, 153, 161. Er meint damit den von ihm l. c. p. 139 angeführten Sien-pi-Häuptling K'i-fu K'o-han t'o-to, den er zu „Kivug Khakhan tokdogh" rekonstruiert. Der Name, von ihm nicht ganz richtig angeführt, stammt aus dem Anfang des Kapitels 125 im Tsin-šu.

[2] China Review 24, 1899 p. 34. — Vorher (1876) hatte Bretschneider in seinem Notices of the mediaeval Geography and History of central and western Asia p. 117, Anmerkung, als früheste Vorkommen des Titels χan 汗 bei den Toba das Jahr 312 angegeben. Eine offenbar in Vergessenheit geratene Notiz, an die Parker l. c. erinnerte. An anderer Stelle glaubt Parker das erste Vorkommen des Namens χan bei den Sien-pi nachweisen zu können und zwar um das Jahr 200 n. Chr. im Namen des Shamo Khan (沙末汗), hält es aber doch auch für möglich, daß hierin die letzte Silbe einen Teil des Namens bildet. — Alte Aussprache: sa-mar-han oder sabarχan. Im Mandschurischen existiert ein Wort šabargan, das man vielleicht vergleichen darf. — Shiratori hat zur Erklärung des Wortes qan an die altkoreanischen Formen des jetzigen koreanischen kʻan (= groß) gedacht. Vgl. Keleti Szemle III (1902), p. 36.

[3] 可賀敦 ka-ha-ton (kor.), ka-ga-ton (jap.), KA-HA-TON (nach den Zeichenwerten

χan — χatun und
qaγan — qaγatun

zuſammen.

BANGS Ableitung des Titels der Türkenfürſtinnen aus dem Soghdiſchen[1] würde ſonſt gut zu der früher von mir gehegten Vermutung paſſen, daß der Titel der Hiungnu-Fürſtinnen, mit dem der Titel χaγatun von den chineſiſchen Geſchichtsſchreibern verglichen wird: 閼氏, yen-tšï[2] nichts anderes ſei als das ſoghdiſche inč = Frau. Letzteres hätte dann eine Höherbewertung bei den Entlehnern erfahren, wie dies z. B. mit „dame" bei den Deutſchen und putrī (Sanſkrit = Tochter) bei den Malaien (= Prinzeſſin) geſchehen iſt.

Die Titulatur der uiguriſchen Chane iſt auffällig ſchwülſtig:

746:	Tängridä	bulmïš (il itmïš bilgä)	qaγan.
759:	Tängridä	bulmïš (il tutmïš alp külüg bilgä)	qaγan.
789:	Ai tängridä qut	bulmïš (külüg bilgä)	qaγan.
795:	Ai tängridä ülüg	bulmïš (alp ulug qutuγ)	qaγan.
808:	Ai tängridä qut	bulmïš (alp bilgä)	qaγan.
821:	Ai tängridä ülüg	bulmïš (küčlüg bilgä)	qaγan.
825:	Ai tängridä qut	bulmïš (alp bilgä tängri Uiγur)	qaγan.
833:	Ai tängridä qut	bulmïš (alp külüg bilgä)	qaγan.

Sieht man von den beiden erſten Titeln vorläufig ab[3], ſo ſind die übrigen ganz gleichmäßig aufgebaut. Von 789 ab bezeichnen ſich die Herrſcher als „die Würde

in indiſchen Wörtern). Vgl. den älteſten Bericht über die Türken (T'u-küe = *Türküt) im Tšou-šu, Kap. 50, ferner eben darüber im Kiu T'ang-šu Kap. 215. Endlich in der Lebensbeſchreibung des Hiuentsang vorkommend: Tripiṭaka 30,3 p. 212b = Julien, Histoire de la vie de H. 1853, p. 62 u. Errata., Chavannes Tou-kiue etc. p. 196.

[1] Iraniſchen Urſprung auch für den inſchriftlich belegten türkiſchen Titel šad, geſchrieben š^ad, den 設 der chineſiſchen Geſchichtſchreiber, nahm nach mündlicher Mitteilung ſchon vor mehr als zehn Jahren Andreas an. — Vgl. zu šad = Thomsen, Inscriptions etc. 1896, p. 59, Hirth, Nachworte etc. 1899, p. 47. Das betr. chineſiſche Zeichen entſpricht in Umſchreibungen indiſcher Wörter dem Worte šat.

[2] Parker, China Review (1900) 24 p. 127 möchte dagegen ein Wort wie „eltchi" darin erkennen. Dieſes iſt im Türkiſchen aber nur in der Bedeutung „Geſandter" bekannt, kommt alſo nicht in Betracht. — Die von Kommentatoren angegebenen Ausſprachen ſind Hokti oder Yenchi. Vgl. FRANKE, Türkvölker und Skythen Zentralaſiens 1904, p. 11. — Die mir bekannten japaniſchen Lexika und das koreaniſche Wörterbuch Kuk-Han-mun sin-ok-p'iŏn haben ſich für die Ausſprache yen-tši (iŏn-tji, en-ši) entſchieden. — Nicht immer iſt übrigens die Überlieferung der alten Wörterbücher zuverläſſig, wie an dem Namen der Ephthaliten von Parker, Ch. Review 24, p. 127 gezeigt worden iſt. Die fraglichen, ſeltneren beiden Zeichen müßten dem Kuang-yün und Tsi-yün zufolge etwa Ts'oh-t'ah, Ts'ah-t'ah lauten, während offenſichtlich durch die Wahl der Zeichen eine Ausſprache Ye(p)-ta(l) angeſtrebt worden iſt.

[3] Man wird in beiden wohl qut (= Majeſtät, Würde) zu ergänzen haben, ſo daß beide Titel mit den darauffolgenden übereinſtimmten, alſo, vom Himmel oder Gott (tängri) ... erlangt habende, wenn man nicht wie bei den Titeln der Türküt (ſ. weiter unten) lieber bolmïš leſen und demgemäß überſetzen will.

(qut) oder ülüg vom Mond (ai) — Gott (tängri) erlangt habend (bulmiš), heldenhaft (alp), berühmt (külüg), oder weise (bilgä) bzw. starke (küčlüg) usw.

Da schon unter dem zweiten der obigen Chane der Manichäismus bei den Uiguren eingeführt worden war, so könnte man bei jener Hervorhebung des „Mondgottes" an die manichäische Bedeutung des Mondes denken. Vgl. z. B. FLÜGEL, Mani 1862, p. 256: „Auch die griechischen und römischen Kirchenväter sprechen von dem erlösenden Christus, der nach Mānī seinen Sitz in Sonne und Mond habe."

Noch besser würde hierzu der Titel des in der größeren Pfahlinschrift aus Chotscho erwähnten Herrschers passen[1]:

kün ai tängridä qut bulmiš usw. ... χan

= der vom Sonnen- und Mondgott die Würde erhalten habende König.

Aber es wird sich wohl um eine ältere Benennung handeln, an die die Uigurenherrscher anknüpften. Schon ihre mächtigen Vorgänger, die *Türküt (T'u-küe), führten anspruchsvolle Bezeichnungen:

t(ä)ṅrit(ä)g t(ä)ṅridä bo̊lm(ï)š türk bilgä q(a)γ(a)n, zufolge THOMSEN[2],

(moi) qui ressemble au ciel, Bilghè (c.—à—d. sage) kagan des Turcs, venu du ciel, oder zufolge RADLOFF[4],

„der himmelsgleiche, durch (Emanation) des Himmels gewordene türkische weise Chan"; ferner:

t(ä)ṅrit(ä)g t(ä)ṅri y(a)r(a)tm(ï)š türk bilgä q(a)γ(a)n

(moi) qui ressemble au ciel et qui suis institué par le ciel, Bilghè (sage) kagan des Turcs, oder

der himmelsgleiche vom Himmel eingesetzte türkische weise Chan[5]"„.

Aber auf eine noch ältere Bezeichnung können die Uiguren zurückgegriffen haben, die aus der Blütezeit des berühmten Ahnenvolkes der Türkvölker, der Hiung-nu stammt: 天地所生日月所置匈奴大單于

= der vom Himmel und der Erde erzeugte, von der Sonne und dem Monde eingesetzte große šan-yü (= Fürst der Hiungnu)[6].

Diese hochtrabenden Worte bildeten die Einleitung zu einem bewußt auch in der äußeren Größe herausfordernden Antwortschreiben des Hiungnu-Herrschers Ki-yuk[6], des alten, hohen šan-yü, und waren von einem rachsüchtigen Renegaten, dem chinesischen Eunuchen Tschung-Hang Yüe veranlaßt worden[7].

Einen bescheideneren Titel hatte sich der Vater jenes Fürsten, der tapfere *Baktur

---

[1] Vgl. m. Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden 1915, p. 26.

[2] [3] V. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, 1896, p. 114 bezw. 122.

[4] [5] W. Radloff, Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Neue Folge 1897, p. 150 bzw. 130.

[6] Ši-ki 110, Ts'ien-Han šu 94 a = Hiung-nu tšuan 64 a p. 8 b.

[7] Cfr. Wylies Übersetzung im Journal of the Anthropological Institute 3 (1873), p. 417, und Parkers Übersetzung in der China Review 20 (1892), p. 15—16.

„(Mau-tun"[1]) in einem Sendschreiben beigelegt, 天所立匈奴大單于 = der vom Himmel eingesetzte große šan-yü der Hiungnu.

Auch der in der Geschichte der Hiung-nu von den Chinesen überlieferte Titel ihres Herrschers tš'öng (=* t'eng)-li ku-t'u[2], 撐犂孤塗, ist am einfachsten als tängri qut = h i m m l i s c h e (oder göttliche) M a j e s t ä t aufzufassen[3]. Er wäre ebenfalls nur der Vorläufer des späteren uigurischen Titels „Idikut" = iduq qut = h e i l i g e M a j e s t ä t. Daß die chinesische Überlieferung mit der Übersetzung, 天子 = „Himmelssohn" s a c h l i c h Recht hat, liegt zutage. Ob sie aber mit der Angabe, qutu bedeute „Sohn", ebenso viel Glauben verdiene, läßt sich nicht entscheiden. Viel alttürkisches Sprachgut ist, wie die chinesischen Quellen lehren, verloren gegangen[4]. Das zeigen die alten Würdenamen (šan-yü usw.)[5] und vor allem die Eigennamen, die wie z. B. I-tši Ni-ši-tu — jetzt bisweilen mehr an das Mongolische als an das Türkische erinnern.

Den Ausläufer dieser Redewendung bildet dann die m o n g o l i s c h e Formel

möngkä tägri-yin küčün dür ... χaγan ǰarliq (ügä) manu

= durch des ewigen Himmels Kraft Herrscher, B e f e h l (Wort) unser

(in chinesischer Übersetzung[6].) = 長生天氣力裏皇帝聖旨

Sie entspricht vollständig der alttürkischen Eingangsformel:

(t(ä)ŋrit(ä)g) t(ä)ŋri y(a)r(a)tm(ī)š ... q(a)γ(a)n s(a)b(ī)m.

(Himmelsgleich), durch den Himmel eingesetzt ... Herrscher, m e i n W o r t[7].

Ein letzter Abglanz davon in der Überschrift des Freibriefs Timurs von Jahre 1398 in VÁMBÉRYs Kudatku Bilik (1870), p. 172—173.

= Tämür qutluq sözüm

Temür, m e i n Herrscher-W o r t[8].

---

[1] 175—160 vor Chr. zflg. Hirth, Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türk-Völker 1900, p. 233.— Zu Mau-tun, alt: *Baktur = Baγatur ebenda Hirths Exkurs p. 239—261.

[2] Wylies Deutungsversuch (l. c., p. 410) war nicht sehr glücklich. Er hörte uigurisch Tängre uchul lies: Tängri ogul): Himmelssohn heraus und meinte: The transition does not seem very violent.

[3] In koreanischer Aussprache: t'äing-ri ko-to, in Futschou = t'ang-lä ku-tu, japanisch: tô-ri ko-to.

[4] Parker's Bemühungen, von modernen Osmanen etwas über diese uralten Worte zu erkunden, sind anerkennenswert, aber doch etwas naiv. Man denke sich dieses Verfahren auf europäische Verhältnisse übertragen: »I questioned the ill-fated officers of the Turkish frigate 'Ertoghrul' upon all the Hun words given in this paper, but they were unable to identify any one.« Ein Durchschnitts-Londoner, den man über alte angelsächsische Worte befragte, würden sich wohl in gleicher Lage befinden. (vgl. China Review 20 p. 8).

[5] Modernes šan-yü, in Japan: zen-u. Parker rekonstruierte daraus zenghi; ein derartiges Wort, das der chinesischen Überlieferung zufolge 廣大 = „ausgedehnt" bedeuten soll, ist im Türkischen nicht bekannt.

[6] Chavannes, Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole, T'oung Pao 1905, p. 41. [Nachtr. Die älteste derartige Formel soll eine Siegelinschrift des ersten chines. Kaisers (3. Jahrh. v. Chr.) sein 受命于天 = Empfing Mandat vom Himmel.]

[7] Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon 1896, p. 122.

[8] Vámbéry: „Ich mächtiger Timur befehle."

3. ‚ssï-kin'

Der rätselhafte türkische Titel, 俟斤, der bis 1899 immer ssï-kin oder k'i-kin („PARKER noch „djigin", „jägin") umschrieben worden war, wurde von HIRTH in seinen „Nachworten usw.[1], wenn auch zweifelnd, i-kin gelesen: „So möchte ich nach Analogie von 俟利發 = I-li-fa (albaut-jilpagu)[2] ... I-kin lesen, wenn ich auch kein Äquivalent unter den bisher bekannt gewordenen Formen alttürkischer Titel finden kann. Könnte vielleicht das Ordinal-Zahlwort äkin „der Zweite", etwa „secundus a rege" ... als Titel verwendet worden sein? Was mich in der Lesung 俟斤 = I-kin bestärkt, ist das Vorkommen von Formen wie:

移健, i-kién (Ts'ö-fu-yüan-kui ...),

伊健, i-kién (T'ang-schu ...) und

乙斤, i-kin, canton. yüt-kan (Ts'ö-fu-yüan-kui ...).

Der zuletzt genannte Ausdruck könnte wegen des finalen t in der ersten Silbe als Variante für äl-khan stehen", (ib. p. 111: „Äl-kakhan, der Volks-khan").

Beim Lesen dieser Ausführungen wird man zunächst an das unerklärte uigurische ikil, igil, das in dem buddhistischen Texte Koan-ši-im posar vorkommt, erinnert. RAMSTEDT hat es inzwischen mit dem mongolischen egel = „gewöhnlich, allgemein" verglichen[3]. Diese Bedeutung paßt nun zwar nicht recht in den Zusammenhang des genannten Textes, aber in einer Stelle im Ssanang-Ssetsen wird es von I. J. SCHMIDT durch „weltlichen Standes" wiedergegeben, was schon eher angeht[4].

Dieses Wort igil dürfte aber zur Erklärung nicht in Betracht kommen. —

Da neben dem Titel 俟利發 auch

頡 | | und neben 俟斤 auch 頡 |

vorkommt, so dürften beide Zeichen, 俟 und 頡, il oder ir[5] ausgesprochen worden sein,

---

[1] Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. Petersburg 1899, p. 111—112.

[2] Wegen der Variante, 頡 | | dürfte es wohl eher il-di-bar (= il-täbir) zu lesen sein. Vgl. meine Uigurica II p. 94.

[3] Ramstedt, Zwei uigurische Runeninschriften 1913, p. 49. Er vergleicht uigurisch q(a)ra ig(i)l bud(u)n mit dem mongolischen kara egel ulus = „die gemeine Volksmasse, das gemeine Volk."

[4] Ssanang Ssetsen, Geschichte der Ost-Mongolen, herausgegeben und übersetzt v. I. J. Schmidt 1829, p. 232: kitat, tübät, mongγol, uiγur kigät toyin ägäl tärigütän arban tümän üläkü arat = mehr als hunderttausend des Volkes, bestehend aus Chinesen, Tibetern, Mongolen und Uiguren geistlichen und weltlichen Standes. — Allenfalls also ließe sich der Ausdruck des buddhistischen Sûtra „igil nomčï törüči" auffassen als „Laien-Gesetzeskenner", obwohl mir diese Deutung in dem dort gegebenen Zusammenhang gezwungen erscheint: 1. kleine Könige, 2. große Minister, 3. igil-Gesetzeskenner, 4. Gesandte und Weise, 5. Brahmanen, 6. Mönche usw. Im chinesischen Paralleltext steht für igil 居士 (= vaiśya lit. burghers, Eitel, Sanskrit-Chinese dictionary 1888 s. v.).

[5] Das zweite chinesische Zeichen wird neben kal, kar auch hyöl, hyör und hil, hir in Korea ausgesprochen. Es wird mit 乙 vertauscht in der Umschreibung der Silbe Ṛ im Namen Ṛṣirakṣitikā. Vgl. die Übersetzungen des Sûtra „Mahāmāyūrīvidyārājñī" 1. von I-tsing († 713), 2. von Amogha († 774). In unserer Tripiṭaka-Ausgabe T'au X, 8 p 710 b. bzw. 728 a. Der erste umschreibt ṛ mit 頡利 = il-li, der zweite mit 乙栗 = il-lï. Schon Julien hatte 頡縲 (= il-lē) richtig als Re im Worte Re-

da dieser Wert für das zweite Zeichen durch die Umschreibungen in manichäischen Buchstaben[1] in den Titeln il ügäsi und il tutmiš festgelegt ist. Auch die Variante (s. o.) 乙斤, ist durch die manichäische Umschreibung des ersten Zeichens: 'ir als irkin sicher wiederzugeben. Dazu die Bestätigung durch die koreanische Aussprache der beiden letzten Zeichen: ïr-kïn.

So kann man nun auf eine gleich zu Anfang seiner Ausführungen zu dem fraglichen Titel geäußerte Vermutung HIRTHS zurückgreifen (unter Ausschaltung der auf chinesischen Druckfehlern[2] beruhenden Formen kié-kan), nämlich, neben der Vermutung, daß kié-kin = äl-khan sei, auch die, daß = ärkin (Ulug-Ärkin, K. 34 = 大韻斤), falls dies ein Titel sein sollte.

Zur Gleichsetzung der beiden Zeichen 俟 und 乙 vergleiche noch die Namen der Fürsten der Westtürken

Bayatur heu-k'ü-li ssï-p'i (俟斤) qayan und
Bayatur ..... i-p'i (乙啤) qayan

bei CHAVANNES, Tou-kiue, p. 347 s-vv. Mo-ho-tou usw.

Dieses „ärkin" ist uns nun allerdings als Titel bekannt, wenn auch in dieser von RADLOFF herrührenden Umschreibung (THOMSEN[3] hat dafür irkän) nicht so leicht erkennbar. Es ist der von KLAPROTH 1822 in seiner Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren aus Abu-'lγāzi und Rašîd-eddîn beigebrachte Fürstentitel irkin („kül irkin")[4].

Mit diesem in sogenannter „Runen-" und arabischer Schrift belegten Titel irkän irkin kann also mit gewisser Wahrscheinlichkeit 俟斤, mit Sicherheit aber 吉頡斤 und 乙斤 verglichen werden.

[Wie ich nachträglich finde, hat auch Barthold 1897 in „ulug érkin" einen Titel erkannt und den Kül Erkin der Inschriften mit dem gleichlautenden Titel bei Rašîd eddîn gleichgesetzt. Vgl. s. Aufsatz: „Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften 1897, p. 29. Wie mir ist auch PARKER in seinem zusammenfassenden Schlußwort über die Petersburger Veröffentlichungen RADLOFFs, HIRTHs und BARTHOLDs „Progress in old Turkish Discoveries, 1899, China Review 24, p. 21—42 diese Ausgleichung entgangen, denn er verwertet sie p. 34, 35 bei der Lesung der fraglichen Titel nicht, sondern liest jetzt (statt irkin, iltäbir) „jägin" bzw. „khadapit" oder „djeripad" (p. 128). — Es scheint Letzterem (ib. p. 33) auch unbekannt geblieben zu sein, daß sein „meilug" inzwischen von MARQUART richtig als buiruq erkannt worden war,

vatä gedeutet und in Parallele gestellt zur Wiedergabe des Anlauts rā in rājā durch 曷羅 (= al-lā). Vgl. seine Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois 1861, p. 107.

[1] Vgl. „Die persischen Kalender-Ausdrücke im chinesischen Tripitaka", Sitz.-Berichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1907, p. 464.

[2] Vgl. Abhandlg. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. 1911: Uigurica II. p. 93.

[3] Inscriptions usw., p. 109.

[4] l. c. p. 31 = 33, 37 = 41.

vgl. dessen „Chronologie der alttürkischen Inschriften" 1898, p. 31 und dazu die Dialektaussprachen der betr. chinesischen Zeichen: ‚müi-luk' (Canton), bôe-lók (Tsiangtsiu).]

4. pu-tsu-lu.

In dem von HIRTH in seinem Nachworte zur Inschrift des Tonyuquq, p. 21 und 23 gegebenen Auszug aus dem T'ang-šu (Kap. 215 a, p. 23) findet sich die folgende Angabe:

„Im Zorne darüber ließ die Kaiserin Wu den Pau-pi hinrichten, den Namen Ku-tu-lu aber in Pu-tsu-lu umändern."

Daß Ku-tu-lu- (骨咄祿) das türkische qutluγ „der Glückliche" ist, hat schon HIRTH l. c., p. 23 flg. richtig erkannt. Zu pu-tsu-lu (不卒祿) bemerkt er dann, p. 64 dem Sinne der chinesischen Zeichen folgend: „‚nicht enden wollendes Glück', ‚der endlos Glückliche', vermutlich mit irgend einem verborgenen Nebensinn, der darauf berechnet war, die Lacher auf Seiten der in ihren Unternehmungen gegen Ku-tu-lu so wenig glücklichen Kaiserin zu bringen." Er vergleicht denn zu pu-tsu je eine Stelle im Ši-king: I, 3, IV, 4, und im P'ei-wön-yün-fu: Kap. 93 b, p. 215 und fährt fort: „PARKER, A Thousand Years of the Tartars (p. 213) übersetzt den Spottnamen durch 'a useless fellow', doch sind mir seine Gründe unbekannt."

HIRTH dürfte mit seiner Vermutung eines Spottes recht haben. Doch ergibt sich dieser nicht aus den chinesischen Worten, denn, wenn wirklich eine Anspielung auf die Ši-king-Stelle vorliegen sollte, so war diese gänzlich ungeeignet[1]. Man muß daher wohl an ein verkapptes türkisches Gegenstück zu qutluγ denken, das dann auch zweisilbig und mit tadelnder Bedeutung anzunehmen wäre, etwa pučluγ.

VÁMBÉRY führt in seinem Etymologischen Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen, 1878, p. 207 als tschagataisch an „poč, buć dumm (eigentlich leeren Gehirns)". SHAW in seinem Vocabulary of the Language of Eastern Turkistan 1880, p. 58 führt dasselbe Worte an als „püch (adj.) empty, without kernel; stupid, empty-headed."

5. Sidir.

RADLOFF, Wörterbuch 4, Spalte 720 gibt an: „sidir (uig.) Das Paar (Chin.-Uig. Wörtb. 84, a)". — Sidir umschrieb schon KLAPROTH 1822 in seinem „Uigurischen Wörterverzeichnis", obgleich er in uigurischen Lettern sitir richtig druckt. Stir, ist jetzt aus späten uigurischen Dokumenten belegt, u. a. in RADLOFFs, Veröffentlichung „satir"; die Bedeutung war von KLAPROTH mißverstanden worden. Es kommt schon in dem von letzterem übersetzten uigurisch-chinesischen Glossar (Pariser Abschrift des Hua-i-yi-yü)[2], das aus der Ming-Zeit stammt, vor und zwar p. 25 nach Aufzählung der Zahlen v. 1 bis 1 Million: „sidir Beyde, ein Paar".

[1] In Legge's Übersetzung: „O father, o mother, there is no sequel to your nourishing of me."

[2] Abhandlungen d. K. Bayer. Akad. d. Wiss. I Kl. XXIV. Bd. 1. Abtlg. 1906, p. 190.

[3] Mscpt. Hirth 1. Berlin, eine Abschrift desselben Werkes, führt diesen Titel.

Im Original ſteht: 沈的兒 [si-ti-r̥] = 兩 [liang] = sitir [in uiguriſcher Schrift]. [links = Umſchrift, Mitte = Bedeutung, rechts = uiguriſch]

Dieſes 兩 iſt hier aber nicht die Zahlenbezeichnung = „beide, zwei", ſondern die Gewichtsbezeichnung liang = Taël oder $^1/_{16}$ Pfund. Das zeigt auch der Zuſammenhang, denn der nächſte Artikel lautet:

把蠻 (= ba-man Umſchreibung der uiguriſchen Zeichen.) = 斤 (chineſiſches Pfund, Catty, = 16 Taëls oder Unzen) = batman[1] (in uiguriſcher Schrift.)

Mit dieſem für sitir, satir wieder ermittelten Werte werden ſich jetzt auch die Wertangaben in den uiguriſchen Dokumenten berechnen laſſen, zumal da man dank dem uiguriſch-chineſiſchen Vokabular noch eine in den Dokumenten belegte Münzeinheit nämlich bayïr kennt. Dies Wort iſt einmal (KLAPROTH, p. 22) in ſeiner Grundbedeutung „Kupfer" 銅, angeführt, denn aber auch im Abſchnitte „von den Zahlen" (KL., p. 25, nur durch die Ausdrücke für „Zahl" und „wieviel" von denen für „Unze, Taël", 兩, und „Pfund", 斤 getrennt, — in der zweiten Bedeutung, 錢, ts'ien = 1 mace = $^1/_{10}$ Unze erwähnt.

KLAPROTH gab nur die unbeſtimmte Bedeutung „Kupfermünze". Es kann aber dem Zuſammenhange nach ſich nur um die Bedeutung „$^1/_{10}$ Unze" handeln. Dazu kommt noch, daß in den Dokumenten noch die Zuſammenſtellung bayïr kümüš vorkommt, die RADLOFF richtig als Münzeinheit und nicht als „Kupfer und Silber" auffaßte, was es ja wörtlich zunächſt heißt. Vgl. RADLOFF, Lex. s. v. baqïr, p. 1439: „als kleine Münzeinheit wird in den Dokumenten aus Turfan ‚paqïr kümüš' genannt, ein paqïr kümüš wird gewöhnlich für einen satir kümüš als monatliche Zinſen berechnet".

Hier iſt doch die Bedeutung „Kupfer" ausgeſchloſſen. R. fand aber keine Erklärung und ſomit auch keine Bewertung dieſes Ausdrucks, da er offenbar bei dem uiguriſch-chineſiſchen Vokabular — wie das Wort sidir zeigt — die von KLAPROTH 1822 gegebenen Deutungen übernahm.

Nach dieſen Ausführungen hätten alſo die Turfaner Gelddarleiher für einen Silber-Taël an monatlichen Zinſen $^1/_{10}$ Taël = 1 mace berechnet! Es finden ſich ſogar noch höhere Wucherzinſen genannt, ſo in dem Dokument T. III. D 279—10: „ai sayu ikirär yarïm bayïr kümüš asïy-ï birlä" = monatlich $2^1/_2$ mace Zinſen!

Was ſchließlich die Herkunft des Wortes sitir anbetrifft, ſo dürfte zunächſt das neuperſiſch belegte sitēr zu vergleichen ſein, eine Nebenform von astēr, nach VULLERS[2] «mensura quaedam definita (miqdārī mu'aiyan), pondus nimirum sex drachmarum cum semisse s. quatuor miθqāl..., cfr. astār quocum cognatum est.»

[1] batman kommt l. c. p. 22 noch einmal vor nach Nennung der Maße „Meße" 升 (= išin, Lehnwort) u. Scheffel" 斗 (= küri) und wird dort ebenſo wie oben chineſiſch tranſkribiert, aber überſetzt mit 秤 was Klaproth mit „Wage" wiedergibt, was richtig iſt. Daneben bedeutet dieſes Zeichen aber auch noch ein Gewicht von 15 catties. — batman iſt das mittelperſiſche patmān-Maß.

[2] Vullers, Lexicon persico-latinum 1855, 1864.

Und unter astār ebenda: «pondus quoddam indefinitum et varians, quum hic decem, illic sex drachmarum cum semisse ponderi aequet .... Vox e gr. στατὴρ corrupta esse videtur.» Eine Zusammenziehung von astēr wäre demselben Verfasser zufolge das bekannte sēr: «pondus quoddam definitum quindecim nimirum miθqāl in Chorâsân... alia forma vocis sitēr s. astēr videtur, cfr. etiam astār.» Wenn nun auch die Werte nur sehr annähernd übereinstimmen[1], so ist doch von diesem sēr des jetzt noch in Chinesisch-Turkistan übliche sär kaum zu trennen. Letzteres ist zudem nach RAQUETTE[2] jetzt = 35 Gramm, das oben besprochene sitir laut des uigurisch-chinesischen Wörterverzeichnisses = dem chinesischem liang 兩 (oder Taël, also ebenfalls = 35 bis 37⁴/₅ Gramm). Auch so ergibt sich die Gleichung sär = sitir. Somit hätten wir hier eine neue Form der alten Einheit „Unze", die von Marokko (= ūqiya = 38, 571 g) bis Japan[3] (ryō 兩 = 37,4797 Gramm) ungefähr dasselbe Gewicht darstellte.

Ob das ähnlich wie sitir klingende mongolische sijir dasselbe nur wenig veränderte Wort ist? Im Ssanang Ssetsen[4], p. 232, 233 werden nämlich Begrüßungsgeschenke erwähnt, „bestehend in den sieben edeln Kostbarkeiten mit den acht Opfergegenständen verziert, fünfhundert Ssidschir an Gewicht, — in einer goldenen Schale von dreißig Ssidschir. Gewicht, gefüllt mit Edelsteinen".

In dem später (1835) herausgegebenen Wörterbuche gibt dann aber I. J. SCHMIDT p. 364 unter sijir die Bedeutung „Goldbleche, Goldplatten". KOWALEWSKI in s. Dictionnaire mongol-russe-français, Kasan 1844—49, desgleichen „or pur en feuilles" zugleich mit dem auf einem der „Wörterspiegel" beruhenden gleichwertigen Ausdruck im Tibetischen btso-ma, btsos-ma. Letzteres bedeutet nach JÄSCHKEs Tibetan-English Dictionary 1881, p. 435, „a purified substance, gser-btsó-ma, purified gold".

Ob demnach jene Übersetzung richtig ist, erscheint zweifelhaft. Die darin erwähnten „sieben edelen Kostbarkeiten" (dologan ärdäni) sind die „sieben ratna", d. h. die Würdeabzeichen eines Weltherrschers, die „acht Opfergegenstände" (naiman takil) sind die entsprechenden Abzeichen eines geistlichen Herrschers. Beide, ärdäni und takil, sind wohlbekannte Schmuckstücke des lamaistischen Altars, die alle untereinander gleich groß angefertigt werden. Wie nun „die 7 Kostbarkeiten mit den 8 Opfergegenständen verziert" sein sollen, ist eine weitere Unklarheit der obigen Übersetzung.

6. yastuq.

Die Ausdrücke yastuq und yastuq cau in den wohl aus mongolischer Zeit stammenden uigurischen Dokumenten aus Turfan sind von RADLOFF in seiner Übersetzung unerklärt gelassen worden. Auch in seinem Wörterbuch ist nur die gewöhnliche Bedeutung

[1] Sēr (in Chorāsān) = 15 miθqāl, sär (in Chin.-Turkistan jetzt) = 10 miθqāl zu je 20 Richer-Erbsen. Polak, Persien, 1865 II, 157: „1 Sir hat 16 Miskal" zu je 24 „Rüchererbsen".

[2] Raquette, Eastern Turki Grammar 1914, p. 35.

[3] Hoffmann, Japanische Sprachlehre 1877, p. 172.

[4] Ssanang Ssetsen Chungtaidschi, Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses aus d. Mongolischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von I. J. Schmidt, St. Petersburg 1829.

„Kissen" angeführt worden. Dem Zusammenhang in den genannten Kontrakten nach konnte es sich nur um eine Wertbezeichnung handeln, wie andererseits das im selben Zusammenhang vorkommende čav[1] an das chinesische č'au, 鈔 = Papiergeld erinnerte.

Des Rätsels Lösung ist in einer Anmerkung von DESMAISONS zu seiner Übersetzung von Abu-'lγāzī[2], Stammbaum der Türken, gegeben, wo er, p. 150, bemerkt: „yastouk ou balisch d'or. Voy. d'Ohsson, H. des Mongols[3], Note V, p. 529." — Text, p. 142. Er hatte also in der Bedeutung von „yastuq" (= Kissen) richtig die Übersetzung eines Wortes aus der persischen Kultursprache erkannt.

Mit dieser Gleichsetzung mit bāliš sind wir nun auf bekanntem Gebiete angelangt.

Die angezogene Stelle aus d'OHSSON (1824) wurde von Jos. v. HAMMER in den Jahrbüchern der Literatur (1834), p. 39), behandelt und das gegenseitige Verhältnis des Gold-Balisch, des Silber-Balisch und des Papier-Balisch festgestellt nach Waṣṣāf:

„Der Balisch ungeprägten Goldes wird als fünfhundert Miskale wert, gleich zweihundert Balischen Papiergeldes oder zweitausend Dinaren;

Der Silberbalisch gleich zwanzig Balischen Papiergeldes oder zweihundert Dinaren;

Der Balisch Papiergeldes auf zehn Dinare angesetzt;

... Nach dieser Angabe Waßafs hatte im dreyzehnten Jahrhundert in China und in der Tatarey unter der Herrschaft der Mongolen das Gold den zehnfachen Wert des Silbers, und das Papiergeld galt nur zwanzig Prozent des gemünzten."

Eine handschriftliche Bemerkung JUSTIs in VULLERS persisch-latein. Wörterbuch zu bāliš verweist auf HOFFMANN, Pers. Märtyrer-Akten 1880, p. 295 u. 94. An letzterer Stelle heißt es: „Der Großkönig Hormazd ... ließ ihm ein „Kissen" (Münz) geben" = syrisch bēsāδyā. Dazu p. 295: Von bēsāδyā „eine große (nach Zeiten schwankende) Summe Geldes", vgl. Barhebr. Chron. hist. 442, ist das persische Original bālišn: Ardā Virāf-nāma, Glossary 76. Schon PAYNE-SMITH verglich richtig bāliš, aber falsch als mongolisch. S. Quatremère, Rašīd-ud-dīn I, 320. Es ist τὸ προχεφάλαιον τοῦ βασιλέως, aus dem bei Athen. Deipnos. 12, 514 F ein thörichter Midrasch herausgeklügelt ist."

---

[1] z. B., in Nr. 12 bei Radloff: 500 Yastuk cav für Weingärten und Länderein.

[2] Histoire des Mogols et des Tatares par Aboul-Ghâzi Behâdour Khan, publiée, traduite et annotée par le Baron Desmaisons. St. Pétersbourg 1871, 1874.

[3] C. d'Ohsson, Histoire des Mongols. La Haye et Amsterdam, 1834. Bd. 2, 641 ... Vassaf nous apprend à la fin du chapitre intitulé: De l'avènement au trône de Coubilaï, tom. I, que le balisch d'or valait deux mille dinars, le balisch d'argent, deux cent dinars, et le balisch tchao, ou en papier, dix dinars. Le balisch d'or valait cinq cent dinars, d'après l'auteur du Raouzat ul Djennat. Enfin, selon Oderic d'Udine, moine franciscain, qui voyageait en Chine vers l'année 1320, le balisch en papier valait un florin et demi de Venise etc.

7. nišan, tamγa.

In seinen „Altuigurischen Sprachproben aus Turfan“[1], Petersburg 1899 hat RADLOFF drei geschäftliche Schriftstücke behandelt, von denen er zwei in Text und Übersetzung mitteilt und beim dritten wenigstens den Inhalt angibt. Aus dem Duktus der Schrift des ersten Dokuments glaubt R. schließen zu können, daß es vor dem 11. Jahrhundert verfaßt sein zu scheine. „Dergleichen juristische Dokumente“, sagt er weiter, l. c., p. 59, „sind natürlich für die Bestimmung der Kulturstufe der Verfasser von größter Wichtigkeit.“ Ebenda p. 61: „Die Ausstellung eines so wohlverklausulierten Dokumentes, welches jede Möglichkeit ausschließt, die Rechte des Käufers auf die neu erstandene Sklavin anzugreifen, scheint mir auf eine hohe Kulturstufe der Bewohner von Turfan zu deuten. Nur einem wohlgeordneten Gemeindewesen Angehörende konnten den Wechsel des Besitzrechtes in so intensiver Weise durch ein Schriftstück zu schützen verstehen.“

Daß diese Worte mehr eine Anerkennung der chinesischen Zivilisation als der uigurischen enthalten, habe ich in einigen Zeilen eines Nachwortes zu RAMSTEDTs „Mongolische Briefe aus Idiqut-Schähri bei Turfan“ 1909 angedeutet[2].

Zu dem dort Gesagten kann ich jetzt weitere Beweisstücke anführen:

Schon die äußere Ausstattung der genannten Urkunde, die R. eingehend beschreibt, ist rein chinesisch. Auf alle entscheidenden Worte ist more sinico ein Stempel abgedruckt worden[3], auf yïl (Jahr), aldïm (ich empfing), satsun (er verkaufe), nach bilmäz (er weiß nicht) und bitidim (ich schrieb). Analog ist ein zweites Dokument ausgestattet, vgl. p. 66. Daß ebenda p. 60 nišan tamγa als „besiegelter Schein“ aufzufassen sei, erscheint nicht zulässig. Abgesehen von der grammatischen Schwierigkeit, die beiden Worte so zu verstehen, haben beide meines Erachtens eine ganz bestimmte Bedeutung: tamγa bedeutet „Siegel, Stempelabdruck“ und nišan „Zeichen, Chiffre“ oder mit anderen Worten:

tamγa entspricht dem chinesischen 印 yin,
nišan entspricht dem chinesischen 花押, hua-ya[4].

---

[1] In den Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan, Heft I, St. Petersburg 1899, p. 55 flg.

[2] In den Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1909, p. 848.

[3] Im Chinesischen gewöhnlich rot, hier allerdings schwarz (p. 60).

[4] Auf chinesischen (und japanischen) Urkunden finden sich drei Arten von „Unterschriften“ vor: yin 印 (japanische Aussprache: in), hua-ya. 花 押, (jap. kwa-ō, gewöhnlich halb japanisch, halb chinesisch, kaki-HAN gelesen, statt des Synonyms 書判) šou yin 手印 (jap. Ausspr. shu-in). yin ist der Stempel, hua-ya der Namenszug, Paraphe, Chiffre, šou-yin der Handabdruck.

Über yin vgl. H. Spörry, Das Stempelwesen in Japan, Zürich 1901, p. 37 (in China ebenda, p. 62 bis 63), und Anna Bernhardi, Chinesische Stempel, Baessler-Archiv VI, 3, 1917.

Über hua-ya vgl. Spörry p. 19, „geschriebener Stempel“, wo aber eine falsche sinico-japanische Lesung („kwa-yaku“) und daher auch unrichtige Übersetzung („kwa =verändern, yaku = Vertrag“) gegeben ist. Abbildung eines chinesischen hua-ya bei Williams, Syllabic Dictionary 1874, p. 1068 s. v. yah japanische bei Spörry p. 20—22.

Die erſte Gleichung findet ſich tatſächlich in der Polyglotte Hua-i-yi-yü im 10. Abſchnitt[1].

Mit nišan iſt in dem betreffenden Dokument, p. 58, eine Chiffre gemeint, die Radloff allerdings als Zahl auffaßt und 023 lieſt.

Da ſich nach RADLOFFs Beſchreibung am untern Ende der letzten Zeile unterhalb des Wortes „ich habe geſchrieben“ das fünfte Siegel befindet, ſo bedeuten die letzten beiden Zeilen:

bu nišan tamγa män kalïmdu igrül Chiffre
män özüm bitidim
Stempel.

Dieſes Zeichen (am Rande und dieſer) Stempel (ſind von) mir Kalimdu Igrül, ich ſelbſt habe (die obige Urkunde) geſchrieben.

Die Durchſicht unſerer uiguriſchen Urkunden auf dieſe Differenzierung von nišan und tamγa lehrt in der Tat, daß — abgeſehen von unausgefüllten, leergebliebenen Entwürfen — überall auf nišan eine Chiffre, auf tamγa dagegen ein Stempelabdruck folgt.[2]

In ſeiner ſpäteren Arbeit „Uiguriſche Schriftſtücke in Text und Überſetzung“[3] hat R. übrigens nišan überall richtig mit „Handzeichen“ wiedergegeben.

Richtig auch VÁMBÉRY 1870 in ſ. Kudatku bilik, p. 173: altun nïsan-lïq al tamγa-lïq yar-lïγ = ein mit goldenem Zeichen und rotem Siegel verſehener Freibrief, sc. Timurs, vom April 1398 von den Ufern des Dnjepr datiert.

Weitere Lehnwörter aus dem Chineſiſchen in dieſen Dokumenten, — außer den ſchon früher (ſ. oben RAMSTEDTS Arbeit) nachgewieſenen pausin, tungšu taipausin ſind ferner nach tämpin = 天平,
täng = 等,
quanbo = 官寶
sïčï (NB. mit Suffix sï) = 四至 = die 4 Grenzen, Seiten, ein feſter Terminus in chineſiſchen Grundſtücksurkunden.

Zu šou-yin vgl. Spörry, 17, „Handſtempel“ nebſt Abbildung, p. 18. Bekanntlich ſoll auch die ṭuγrā der osmaniſchen Herrſcher auf einen ſolchen Handabdruck des Sultans Murād I. zurückgehen. Vgl. Zenker, Türkiſch-arabiſch-perſiſches Handwörterbuch, 1866, s. v. ṭuγrā und Barbier de Meynard, Dict. turc-français 1886 s. v., wo ſich übrigens die im vorliegenden Falle intereſſante Erklärung vorfindet, monogramme ou chiffre (nichan) du sultan.“ — In unſern uiguriſchen Urkunden haben ſich ſolche Handabdrücke nicht nachweiſen laſſen.

[1] Mscpt. Hirth 1, Kgl. Bibliothek, Berlin. Vgl. Klaproth, Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren, Paris 1822, p. 21.

[2] Scheinbare Ausnahmen ſind die bei R., Altuiguriſche Sprachproben, p. 66 Zeile 7 und 67 Nr. III angeführten Stellen. In der erſten ſoll ſich neben nišan ein „Siegelabdruck“ befinden, was nicht ausſchließt, daß darunter die Chiffre ſteht. Ohne genauere Inaugenſcheinnahme läßt ſich darüber nichts entſcheiden. In der zweiten Stelle fehlt neben tamγa der Stempelabdruck, weswegen ſchon R. jenes Schriftſtück für einen Vorentwurf hielt.

[3] Abhandlungen der k. Bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften, I. Kl., XXIV. Bd. I., Abt., p. 181 flg., München 1906.

Eine wenig bekannte Schilderung eines der ersten Europäer in Japan (1544). Von O. Nachod.

Eine Beschreibung der Eindrücke von Land und Leuten auf einen der ersten Europäer in Japan dürfte wohl gewisse Beachtung verdienen, um so mehr als sie einige Jahre weiter zurückliegt selbst als die bekannten Schilderungen des portugiesischen Schiffskapitäns JORGE ALVAREZ[1] und des ersten japanischen Christen PAULO DE SANTA FÉ[2], beide von 1548, sowie der als eifrige Sendboten des christlichen Glaubens seit 1549 nach dem Inselreiche gelangenden ersten Jesuiten. Die noch kaum gewürdigte Darstellung ist enthalten in einer in den spanischen Sammlungen schon längst veröffentlichten Urkunde[3]. Eines der Verdienste des durch eine Reihe wertvoller Forschungen zur Aufhellung der Entdeckungsgeschichte des Pazifits rühmlichst bekannten Direktors der Bibliothek zu Stockholm E. W. DAHLGREN bildet es, zum ersten Male den betreffenden Bericht vollständig übersetzt und insbesondere seine Bedeutung für die noch immer stark umstrittenen Einzelheiten in den verschiedenen Überlieferungen über die sogenannte „Entdeckung" Japans durch die Portugiesen um 1542—1543 erkannt und klargestellt zu haben[4]. Es handelt sich um einen dem Vizekönig von Mexiko Don Antonio de Mendoza erstatteten amtlichen Bericht über den Zug nach den Philippinen unter Ruy López (oder Gomez) de Villalobos (1542—43), verfaßt von einem der daran teilnehmenden Offiziere, dem „Faktor" GARCIA DE ESCALANTE ALVARADO, und datiert Lissabon 1. August 1548. Näheres über ESCALANTE scheint sonst nicht bekannt zu sein; wenigstens gibt DAHLGREN, der ihn nach jenem Berichte als „factor" des Geschwaders

[1] Abgedruckt bei J. P. A. DA CAMARA MANOEL, Missões dos Jesuitas no Oriente nos seculos XVI e XVII, Lissabon 1894, S. 113—125. — Deutscher Auszug (nach englischer Übersetzung von COLERIDGE, The Life and Letters of St. Francis Xavier, 2. Aufl., London 1881) bei H. HAAS, Geschichte des Christentums in Japan I (Supplement der Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens) Tōkyō 1902, S. 269—279.

[2] Deutsche Übertragung u. a. bei HAAS, ebenda, S. 280—300.

[3] „Relación del viage que hizo desde la Nueva-España á las islas del Poniente Ruy Gomez de Villalobos, por orden del virey D. Antonio de Mendoza." Colección de Documentos Ineditos, relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones Españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias por D. Luis Torres de Mendoza. Tomo V, Madrid 1866, S. 117—209. S. 204 Datum: Lissabon 1. Aug. 1548; S. 205 Unterschrift: „Garcia Descalante Alvarado"; S. 205—209 Namensverzeichnis der Teilnehmer am Zuge.

[4] „A contribution to the history of the discovery of Japan." Transactions and Proceedings Japan Society, London, Bd. 11, 1914, S. 239—260; s. S. 242—247 und 254, Übersetzung des Berichtes S. 244—246. Vgl. die Besprechung OZ 6, S. 129—130.

anführt, keine weitere Auskunft über seine Persönlichkeit, und auch das vorzügliche Nachschlagewerk von NAVARRETE enthält über ihn bloß den nicht ganz genauen Titel seiner Schrift[1]).

In seinen Bericht flechtet ESCALANTE mehrere den Spaniern während ihres Aufenthaltes in den portugiesischen Molukken (1544—1546) kundgewordene Erzählungen ein über die noch so wenig bekannten Gebiete des fernen Ostens und über den Schiffsverkehr mit ihnen. Hierzu gehört die Auskunft eines als „gallego" und gebürtig aus Monterrey bezeichneten, also aus der nordwestlichen Küstenprovinz Galicia stammenden Spaniers namens PERO DIEZ, der auf einer Dschunke von den japanischen Inseln nach Borneo und von dort nach Ternate in den Molukken gelangt war, von wo er seine auf der Nachbarinsel Tidor damals weilenden Landsleute auf deren Wunsch besucht[2]).

Wie PERO DIEZ, über dessen Persönlichkeit auch sonst nichts bekannt zu sein scheint[3], berichtet[4], war er im Mai 1544 auf einer chinesischen Dschunke von Patani, einem damals regen Handelsplatz an der Ostküste der malaiischen Halbinsel, nach der kurz von ihm geschilderten Küste C h i n a s gefahren und in dem von den Portugiesen Chincheo genannten Hafen der Provinz Fokien angelangt, der entweder als Ch'üanchou-fu (auch Ts'uanchoufu und ähnlich transkribiert), das berühmte „Zaitun" Marco Polos, angesehen wird oder als die nahe gelegene heutige Großstadt Changchou-fu)[5]. Von Chincheo begibt er sich nach Ningpo, dem Liampo („Lionpu[6]") der damaligen Portugiesen[7], und sodann weiter nach Nanking[8], der einstigen südlichen Hauptstadt unter der damals herrschenden Ming-Dynastie. Hier tritt er die Ü b e r-

[1] M. FERNANDEZ DE NAVARRETE, Biblioteca Marítima Española, 2 Bände, Madrid 1851; s. Bd. I, S. 538.

[2] Documentos Ineditos V, S. 201: „Despues que tuvimos esta noticia (über die „Lequios" oder Ryūkyū-Inseln), se supo que estaba en Terrenate un gallego, natural de Monterrey, que se llama Pero Diez, que vino en las postreras naos de Borney, el cual vino allí en un junco de las islas de Japan. El General (Villalobos) le invió á hablar y á rogar le inviase á decir lo que habia visto; y él, como aficionado al servicio de S. M., escribió una carta y despues vino á la isla de Tidore y de palabra contó algunas cosas como se iba acordando."

[3] Bei NAVARRETE kommt er nicht vor.

[4] Documentos Ineditos V, S. 202.

[5] H. YULE und A. C. BURNELL, Hobson-Jobson. A Glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive. 2. Aufl. London 1903, S. 200 unter Chinchew und S. 797 unter Satin. Vgl. auch F. HIRTH, Chinesische Studien I, München 1890, S. 146, Anm. 1, und L. RICHARD, Comprehensive Geography of the Chinese Empire, Shanghai 1908, S. 223 Ts'üenchow Fu und S. 224 Changchow Fu.

[6] Documentos Ineditos V, S. 202: „De Chincheo fueron á una ciudad que llaman Lionpu . . . ".

[7] YULE und BURNELL, Hobson-Jobson, S. 515.

[8] Documentos Ineditos V, S. 202: „De allí (Ningpo) fueron á otra ciudad en la costa, que se dice Nenquin."

fahrt nach Japan an, und seine Wahrnehmungen dort werden von ESCALANTE wie folgt wiedergegeben[1]:

Von hier aus (Nanking) setzten sie über nach der Insel Japan, die auf 32 Grad liegt. Von ihr bis nach Liampo („Liompú") sind es 155 Meilen („leguas"); man fährt in beinahe ostwestlicher Richtung. Es ist ein recht kaltes Land, und die Orte, die sie an der Küste sahen, sind klein. Auf jeder Insel gibt es einen (Landes-)Herrn; wo aber der König aller dieser seinen Sitz hat, wußte er (DIEZ) nicht zu sagen. Die Bevölkerung dieser Inseln ist gut gebaut („dispuesta"), hellfarbig („blanca") und bärtig mit geschorenem Haupthaar. Es sind Heiden. Ihre Waffen sind Bogen und Pfeile, diese aber nicht vergiftet wie im Archipel der Philippinen. Sie kämpfen mit Stangen, die an den Spitzen mit scharfen Nägeln versehen sind, aber Schwerter und Lanzen haben sie nicht. Sie lesen und schreiben wie die Chinesen, und die Sprache klingt wie deutsch („y en la lengua parescen alemanes"). Sie halten viel Pferde, die sie reiten; die Sättel haben keine Stütze hinten („arzon trasero" wie beim sog. mexikanischen Sattel), und die Steigbügel sind aus Kupfer. Die Bauern (? „gente labradora") kleiden sich in Tuch aus Wolle, das wie „Estameña" aussieht; es ist von der Art, wie es FRANCISCO VAZQUEZ fand in dem Lande, wo er war. Die Herrschaften („principales") aber kleiden sich in Seide, Damast, Atlas („rasos") und Taffet; die Frauen sind zum großen Teil sehr hellfarbig („blancas") und hübsch und

[1] Ebenda S. 202—203: „De allí atravesaron á la isla de Japan, que está en treinta y dos grados; hay della á Liompú ciento é cincuenta é cinco leguas, córrese casi Este-Oeste, es tierra muy fria, y por la costa los pueblos que vieron son pequeños, y en cada isla hay un señor, y el rey de todos, no supo decir á dó residia. La gente destas islas es bien dispuesta, blanca é barbada, el cabello pelado, son gentiles, sus armas son arcos y flechas, no tienen yerba como en el archipiélago de las Felipinas; pelean con varas, que en las puntas tienen puestos clavos agudos, no tienen espadas ni lanzas; leen y escriben como los chinos, y en la lengua parescen alemanes. Tienen muchos caballos en que andan; las sillas no tienen arzon trasero, y los estribos son de cobre; la gente labradora se viste de paño de lana, que paresce estameña, ques de la manera de la que Francisco Vazquez halló la tierra á dó fué; y los principales visten sedas, damascos, rasos y tafetanes; las mujeres son en gran manera muy blancas y hermosas, andan vestidas á manera de castellanas, de paño ó seda, conforme á su estado. Las casas son de piedra y tapia, por dentro encaladas, los tejados de teja á nuestro modo, con altos y ventanas y corredores. Tienen todos los bastimentos, ganasos y frutas que en la tierra firme; hay mucha azúcar, tienen alcones y azores con que cazan, no comen vaca, es tierra de muchas frutas, en especial de melones, labran la tierra con bueyes y arados, traen calzado de cuero, y en las cabezas traen capeletes, como albaneses, de cerdas, quitanselos los unos á los otros por cortesía; son islas de mucha pesquería, la riqueza que tienen es plata, la cual tienen en barretas pequeñas, la muestra della se llevaba á vuestra señoría cuando el navío arribó la postrera vez. Dice que vendieron diez quintales de pimienta en seis mill ducados. Dice que estando en el puerto cinco juncos de (S. 204:) chinos de los que viven en Patani, y en ellos algunos portugueses, vinieron á ellos más de cien juncos, encadenados, de chinos, y contra ellos salieron los portugueses de los cinco juncos, en quatro barcas con tres versos y diez y seis arcabuces, y desbarataron los juncos de los chinos y les mataron mucha gente. Vió en esta isla muy poco oro y grandísima cantidad de hierro y cobre; allí se juntaron otros portugueses, que venian de las islas de los lequios, las cuales dicen que son muy ricas de oro y plata; la gente es robusta y belicosa".

gehen gekleidet in der Art der Spanierinnen („Castellanas") in Tuch oder Seide, je nach ihrem Stande. Die Häuser sind aus Stein und Lehmwand („piedra y tapia"), innen getüncht; sie tragen Dächer aus Ziegeln nach unserer Art und haben Altane („altos"), Fenster und Gänge („corredores". — DAHLGREN übersetzt „upper floors, windows and galleries"). Sie (die Japaner) besitzen alle die Lebensmittel, Vieh und Früchte wie auf dem Festland; es gibt viel Zucker, auch halten sie Falken und Habichte, mit denen sie jagen. Rindfleisch („vaca") wird nicht gegessen. Es ist ein Land vieler Früchte, besonders Melonen. Sie bearbeiten das Land mit Ochsen und Pflügen, tragen Schuhe aus Leder, und auf dem Kopfe tragen sie Kappen („capeletes"), wie Albanesen, aus Pferdehaaren („cerdas"). Sie verabschieden sich voneinander mit Höflichkeit. Es sind Inseln mit viel Fischfang. Der Reichtum, den sie besitzen, ist Silber, das sie in kleinen Barren halten; ein Muster davon wurde an euer Herrlichkeit gesandt, als das Schiff letztes Mal ankam. Er (PERO DIEZ) sagt, daß sie zehn Zentner („quintales") Pfeffer verkauften für 6 000 Dukaten. Er sagt, daß während im Hafen (vielleicht Kagoshima?) 5 Dschunken der Chinesen waren, von jenen, die in Patani leben, und darin einige Portugiesen, über hundert aneinandergekettete Dschunken von Chinesen auf sie zukamen, und gegen diese stießen die Portugiesen der 5 Dschunken in vier Kähnen mit drei Feldschlangen („versos") und sechzehn Flinten („arcabuces") vor, und sie schlugen die Dschunken der Chinesen in die Flucht und töteten ihnen viele Leute. Er (DIEZ) sah in dieser Insel sehr wenig Gold und eine sehr große Menge von Eisen und Kupfer; hier[1]) fanden sich andere Portugiesen zusammen, die von den Lequios-Inseln (Ryūkyū) kamen, die, wie sie sagen, sehr reich an Gold und Silber sind; das Volk sei stark und kriegerisch[2].

Die gesamte Darstellung, wohl zweifellos der früheste erhaltene Versuch einer Schilderung von Land und Leuten Japans durch einen europäischen Augenzeugen, erweist sich ungeachtet einzelner sichtlicher Irrtümer und mancher Lücken im großen und ganzen doch als ziemlich zutreffend und beachtenswert, wenn sie auch dem jetzt wohlbekannten Bilde überraschende oder ganz neue Züge freilich nicht hinzuzufügen vermag. Ganz richtig sind z. B. die Angaben über lesen und schreiben, über Nahrungsmittel, über das abgeschorene Vorderhaupt der Samurai, über die Jagd mit Falken und über die vielen kleinen Landesherren („Daimyō"). Ebenso wird treffend hingewiesen auf reichliches Vorkommen von Silber und Kupfer, wogegen Eisen allerdings in Wirklichkeit auch damals schon knapp war und vom Ausland in Japan eingeführt ward. Mit den kleinen Silberbarren sind vermutlich die als eine Art von Münzersatz umlaufenden „Chōgin" gemeint; es waren dies mit Zeichen versehene Silberstücke in Stangen-

[1] „alli"; damit ist wohl nicht Tidor gemeint, wo Diez seinen Bericht erstattet, sondern der von ihm vorher erwähnte, aber nicht genannte japanische Hafen, wahrscheinlich Kagoshima.

[2] Hierauf folgt noch (S. 204) eine Beschreibung einer von Pero Diez an der chinesischen Küste besuchten Insel mit einem buddhistischen Mönchskloster.

form ohne festen Nennwert, die nach Gewicht genommen wurden[1]. Die Breitenangabe von 32 Grad, die dem Norden der Provinz Satsuma im Südwesten der Insel Kyūshyū entspricht, läßt vielleicht darauf schließen, daß der ungenannt bleibende japanische Landungshafen PERO DIEZ's Kagoshima ist, die Hauptstadt von Satsuma, wo 5 Jahre später auch der erste Jesuit Xavier landet. Etwas eigentümlich berührt die Angabe des Spaniers, daß die Sprache der Japaner ähnlich wie deutsch klinge[2]; sein eigener Name „DIEZ" läßt vielleicht auf deutsche Abkunft schließen. Bezeichnend für die damals oft riesigen Gewinne des fremden Handels in Japan ist die Angabe, daß 10 Zentner Pfeffer nicht weniger als 6 000 Dukaten erzielten. Die über die Kleidung wenigstens der oberen Klassen berichteten Einzelheiten stimmen zumeist. Jedoch schwer zu vereinbaren mit dem von altersher üblichen Gewand des Bauern aus blaugefärbtem groben Hanfstoff — Baumwolle kommt vor dem 17. Jahrhundert hierfür noch kaum in Betracht[3] — ist die Angabe, sie trügen Tuch aus Wolle, das wie „Estameña" aussieht[4], eine vermutlich einem durchbrochenen oder siebartigen Kleiderstoff, gewöhnlich „Etamines" genannt, entsprechende Bezeichnung. Mit dem von VAZQUEZ besuchten Lande, wo es derartige Stoffe gebe, scheint nach DAHLGRENS Meinung das Gebiet von Zuñi-Indianern in Nord-Mexiko gemeint zu sein, die ärmliche Baumwollkleidung trugen[5]. Etwas sonderbar klingt die Meldung von den als Kopfbedeckung dienenden Kappen aus Pferdehaaren[6]; sollte DIEZ dabei vielleicht die aus steifer schwarzer Gaze hergestellten Zeremonialmützen der Würdenträger und Beamten im Auge haben? Einen argen Fehlgriff bedeutet die befremdende Meldung über die Waffen der Japaner; danach hätten sie wohl Pfeil und Bogen, nicht aber Schwert und Lanze[7], während doch gerade das japanische Schwert auch damals schon längst in ganz Ostasien gerühmt ward. Ebenso unverständlich erscheint die Angabe, sie kämpften mit Stangen, auf deren Spitzen scharfe Nägel stecken[8]. Irrige Vorstellungen erweckt auch die Schilderung der als Häuser aus Stein und Lehmwand[9] bezeichneten Wohnstätten, die doch, abgesehen von burgartigen Anlagen der Fürsten u. dgl.,

[1] N. G. MUNRO, Coins of Japan, Yokohama 1904, S. 202. — NACHOD, Die Beziehungen der Niederländischen Ostindischen Kompagnie zu Japan im 17. Jahrhundert, Leipzig 1897, S. 134.

[2] „en la lengua parescen alemanes".

[3] J. J. REIN, Japan nach Reisen und Studien, Leipzig 1886, Bd. 2, S. 449—450.

[4] „la gente labradora se viste de paño de lana, que paresce estameña".

[5] DAHLGREN, A contribution to the history of the discovery of Japan, S. 245: „Francisco Vazquez de Coronado undertook in 1540—42 an expedition to North Mexico to discover the towns Cibola and Quivira, whose wealth was then the object of the most fabulous imagination. As a matter of fact he found the land of Zuñi Indians. where the natives were wretchedly dressed in cotton and the skins of animals."

[6] „en las cabezas traen capeletes, como albaneses, de cerdas".

[7] „sus armas son arcos y flechas . . . no tienen espadas ni lanzas".

[8] „pelean con varas, que en las puntas tienen puestos clavos agudos".

[9] „Las casas son de piedra y tapia".

im wesentlichen nur aus Holz bestehen. Mit den Altanen („altos“[1]) dürfte vielleicht die allgemein übliche erhöhte Nische „Tokonoma“ gemeint sein, der geheiligte Ehrenplatz des Hauses, wo damals das Gestell für die zwei Schwerter des Samurai („Katana kake“) stand und der auch jetzt noch geschmückt zu sein pflegt mit den Ahnentafeln oder einem Heiligenschrein oder einem Kunstwerke. In den Gängen („corredores“) darf man wohl die gewöhnlich um das Haus laufende Veranda erkennen. Lebhaften Widerspruch wird die Bezeichnung Japans als ein sehr kaltes Land[2] herausfordern, um so mehr, als der von DIEZ, allerdings vielleicht nur während des Winters, besuchte Süden von Kyūshyū doch gerade zu den wärmsten Gebieten Japans gehört.

Der Kampf mit Feuerwaffen zwischen Portugiesen und Chinesen in einem japanischen Hafen erscheint DAHLGREN wenig glaubhaft; da über ein so auffälliges Ereignis auch aus anderen zeitgenössischen Quellen nicht das geringste bekannt sei, so vermutet er, daß ESCALANTE hierbei DIEZ mißverstanden und in Wirklichkeit dieser Kampf nicht in Japan, sondern in China zwischen Portugiesen und chinesischen Seeräubern stattgefunden habe (S. 255).

Das Bild endlich, das von den „Lequios“ — eine Verstümmelung des chinesischen Namens „Liūkiū“ für die japanische Inselgruppe der „Ryūkyū“ — kommende Portugiesen von großem Reichtum an Gold und Silber sowie von der kräftigen und kriegerischen Bevölkerung entwerfen, weicht ziemlich ab auch von der damaligen Wirklichkeit jenes mit Bodenschätzen nur wenig gesegneten, etwas abgelegenen schmalen Inselbogens und seiner eher friedliebenden, anspruchslosen Bevölkerung. Oder sollten hier etwa die vielleicht von den Ryūkyū-Inseln aus ihre damals so gefürchteten und lohnenden Seeräuberzüge an die chinesischen Küsten unternehmenden Japaner gemeint sein?

[1] Den mancherlei Deutung zulassenden Ausdruck „altos“ übersetzt DAHLGREN mit „upper floors“, eine Wiedergabe, die aber für die abgesehen von Gasthäusern oder öffentlichen Bauten in der Regel doch nur einstöckigen Holzhütten der Japaner wohl kaum recht paßt.

[2] „es tierra muy fria“.

Zur Geschichte der chinesischen Bücherſammlung der Bayeriſchen Staatsbibliothek. Von Georg Reismüller.

Der chineſiſche Bücherbeſtand der Bayeriſchen Staatsbibliothek blickt auf eine dreihundertjährige Geſchichte zurück. Seine Anfänge ſind gleich denen der Sinica-Sammlung der Bibliothèque Nationale mit dem Namen der chineſiſchen Jeſuitenmiſſion verknüpft. Allerdings iſt, was ſich an chineſiſchen Erwerbungen des 17. und 18. Jahrhunderts heute in der Staatsbibliothek findet, weniger planmäßiger Sammelarbeit als blindem Zufallsſpiel zu verdanken. Gelegentliche Geſchenke der Miſſionare brachten das eine oder andere chineſiſche Buch in den Beſitz der bayeriſchen Fürſten, die bekanntlich eifrige Förderer der Miſſion in China waren; ſolcher Aufmerkſamkeiten erfreuten ſich auch bayeriſche Klöſter, aus denen die ſorgſam behüteten Erzeugniſſe des fernen Oſtens bei der Säkulariſation gleichfalls in die Staatsbibliothek wanderten.

Als älteſtes in den damaligen Verzeichniſſen nachweisbares Werk hat ſich ein undatierter, aber noch der Mingzeit entſtammender Druck erhalten in Geſtalt eines Pergamentbandes, auf den die zeitgenöſſiſche Beſchreibung genau zutrifft. So heißt es in einem im Münchener Kreisarchiv aufbewahrten um 1610 verfaßten „Verzeichnus deren biecher, ſo in dem großen vergitterten khaſten [in der herzoglichen Bibliothek]... begriffen“: „Nr. 22. Zween oblonge tractat in Chineſiſcher Sprach, mit gulden Buechſtaben geſchriben in plew gebunden. — Nr. 23. Ein anderer dergleichen tractat in China gedruckht, in weiß pergamen eingebunden.“[1] Wie hoher Wertſchätzung ſich dieſe ſeltenen Stücke beim Fürſten erfreuten, geht aus der ſorgfältigen Art ihrer Aufbewahrung ſowie aus einer Aufzeichnung des kurfürſtlichen Bibliothekars Welchamps hervor, der unterm 13. September 1631 erwähnt: „Ihr Chrfrl. Drl. haben von dero Bibliothec die zwei chineſiſchen Buecher dann den Bocatium ... außtragen laſſen.“ Wir dürfen mit Grund annehmen, daß der fürſtliche Sammler irgend einem hervorragenden Gaſte einige ſeiner Koſtbarkeiten zeigen wollte, unter denen ja der Boccaccio, heute noch ein Stolz der Bibliothek, an erſter Stelle ſtand; in ſeiner Nachbarſchaft zeigte man auch die chineſiſchen Handſchriften. Leider ſind die beiden Stücke heute nicht mehr vorhanden, ſie ſcheinen in den Wirren des dreißigjährigen Krieges verſchwunden zu ſein und werden auch tatſächlich in einem „Elenchus librorum qui desiderantur in Bibliothecâ“ vom Jahre 1654 als abgängig vermerkt. Beſſer iſt es dem vorhin erwähnten chineſiſchen Druck ergangen; er wird um 1635 in einem Bibliotheksverzeichnis erwähnt: „97. Ein chineſiſch getruckhtes diners biechl in klein 4. mit weißen Pergament und leibfarben Bändtlen eingebundten,“ und hat ſich auch ſamt

[1] Nach freundlicher Mitteilung von Bibliothekar Dr. Otto Hartig.

der auf dem Rücken eingetragenen Nummer 97 erhalten. Bemerkenswert ist, daß das herzogliche Exlibris vom Jahre 1618 auf der Innenseite des hinteren Buchdeckels, also nach chinesischer Anschauung richtig am Anfange des Buches eingeklebt ist; war der Bibliothekar von dem mit Land und Leuten vertrauten Schenker selbst beraten? Weniger Beachtung verdient das Buch nach Inhalt und drucktechnischer Ausstattung: es enthält chüan 7—9 des Ch'ün shu po chi (群書博紀), eines Ritualhandbuches mit Briefsteller, und ist auf schlechtem Papier unsauber gedruckt. Einen greifbaren Beweis dafür, daß die Jesuiten in China den bayerischen Fürsten Bücher zum Geschenk machten, besitzen wir in einer in der Staatsbibliothek aufbewahrten Abschrift eines Briefes von P. Ferdinand Verbiest aus Peking vom 1. Sept. 1678[1], worin er ein von ihm verfaßtes nicht näher bezeichnetes astronomisches Werk überreicht; es kann sich nur um das „Liber Organicus Astronomiae Europaeae apud Sinas restitutae" aus dem Jahre 1668 handeln, das ebenfalls zu den Beständen der Staatsbibliothek zählt. Besondere Beachtung verdient eine prächtig ausgestattete Ausgabe des im Jahre 1713 auf kaiserlichen Befehl herausgegebenen Thesaurus der mathematischen Wissenschaften, des Shu li ching yün (數理精蘊) in 53 Büchern. Daneben wäre noch zu erwähnen die von dem bayerischen Jesuiten P. Ignatius Koegler entworfene Sternkarte Huang tao tsung hsing t'u (黃道總星圖), die übrigens bei Cordier, L'imprimerie sino-européenne, nicht verzeichnet ist.

Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß die Münchener Universitätsbibliothek aus den Zeiten der Universität Ingolstadt, an der einige der später in der chinesischen Mission verwendeten Patres lernten oder lehrten, so P. Caspar Castner (1665 — 1709) aus München, P. Ignatius Koegler (1680—1746) aus Landsberg a. Lech, P. Anton Gogeisl (1701—1771) aus der Hollerdau, eine Reihe von wertvollen astronomischen und mathematischen Drucken aus China bewahrt. Sie entstammen dem „Museum Orbanianum", einer von P. Ferdinand Orban, dem durch seinen Briefwechsel mit Leibniz bekannt gewordenen gelehrten Sammler, angelegten Antiquitäten- und Raritätenkammer, die mit der Universität nach München wanderte. Eine nähere Beschreibung dieser chinesischen Druckerzeugnisse wird an anderer Stelle erfolgen, wie auch noch die an anderen bayerischen Orten verstreuten Sinica einer besonderen Untersuchung bedürfen.

Immerhin war der chinesische Bestand der Staatsbibliothek um die Wende des 18. Jahrhunderts von einigen besseren Stücken abgesehen ein sehr bescheidener zu nennen, besonders wenn man an den damaligen Umfang der Sammlungen in Paris — um 1742 bereits über 3500 Bände — und in London denkt. Auch Berlin hatte seiner kleinen unter dem Großen Kurfürsten erworbenen chinesischen Bücherei einen bedeutenden Zuwachs in Gestalt der ostasiatischen Drucke hinzugefügt, die Julius Klaproth von seiner Reise an die chinesisch-mongolische Grenze 1805/06 mitgebracht

[1] Der nicht genannte Empfänger ist jedenfalls der Wittelsbacher Maximilian Heinrich, Erzbischof und Kurfürst von Köln (1621—1688).

hatte. Dieses ungünstige Verhältnis änderte sich aber für unsere Bibliothek mit einem Schlage durch die Erwerbung des größeren Teiles der Bibliothek, welche der mehr als Historiker denn als Sinologe bekannt und berühmt gewordene Münchener Universitätsprofessor Karl Friedrich Neumann auf einer Studienreise zusammengebracht hatte, die er von Herbst 1830 bis Frühjahr 1831 nach China unternahm. Da die zunächst in Berlin eingeleiteten Verkaufsverhandlungen sich zerschlugen, brachte Neumann 3500 Bände (pên) nach München, während die preußische Regierung 2410 Bände erhielt und zwar für einen Vorschuß von 1500 Thlr., welche sie für die Durchführung der Reise zur Verfügung gestellt hatte. Jedoch behielt sich Neumann das Recht vor, diesen Teil seiner Sammlung gegen Erstattung des Vorschusses und der Transportkosten von 425 Thlr. zurückzunehmen. Die bayerische Regierung hatte für die neuartigen Pläne des unternehmenden Gelehrten überhaupt kein Geld übriggehabt, und auch nach seiner Rückkehr mußte Neumann langwierige Verhandlungen, in die König Ludwig I. persönlich eingriff, führen, bis seine Bibliothek vom bayerischen Staate übernommen wurde. Mit dieser bedeutsamen Erwerbung stand die Bayerische Staatsbibliothek auch hinsichtlich ihrer chinesischen Bücherei an zweiter Stelle unter den europäischen Bibliotheken; in Paris zählte man damals rund 5000 chinesische Bände.

Es ist vom Standpunkt unserer Bibliothek aus bedauerlich, daß die damalige Bibliotheksleitung trotz der Bereitwilligkeit Preußens, den in Berlin verbliebenen Teil der Neumannschen Sammlung unter den oben erwähnten Bedingungen herauszugeben, und trotz wiederholten Drängens des bayerischen Kultusministeriums sich nicht entschließen konnte, dem Ankauf näherzutreten, und unter Geltendmachung finanzieller Bedenken und der angeblichen Minderwertigkeit des Berliner Teiles die günstige Gelegenheit verstreichen ließ, die Gesamtbibliothek Neumanns in München zu vereinigen. Der Eigenartigkeit wegen sei einer der Gründe angeführt, den Bibliotheksdirektor Lichtenthaler für seine ablehnende Haltung anführte: „weil die wissenschaftfördernde Preußische Regierung die fragliche Sammlung gewiß nicht so angelegentlich los zu werden suchte, wenn sie derselben einen Wert abzugewinnen wüßte“[1]. Der Berliner Teil enthielt aber nach Neumanns Anmerkung zum Münchener Übergabeprotokoll „medizinische und Inschriften-Werke, Sammlungen von Urkunden, von Kalendern, Volksliedern, Topographien, Romane, sowie eine Masse verschiedener Schulbücher.“ Auffallend ist, daß Neumann selbst während der ganzen Verhandlungen in den Jahren 1833 und 1834 in den Akten nicht ein einzigesmal zu Worte kommt, obwohl er schon im Jahre 1832 in seiner Eingabe an den König, worin er um Übernahme seiner Sammlung durch den bayerischen Staat bat, geäußert hatte: „Die chinesische Büchersammlung, die ich von Canton mitgebracht hatte, bestand ursprünglich in nahe an 10 000 Bänden [= chüan!]; sie ist vom wissenschaftlichen Standpunkte aus angelegt, ein Ganzes, von den Hauptwerken finden sich keine Dubletten vor. Durch

[1] Registr.-Akt. der Staatsbibl., B. 140, Nr. 29 a.

die Trennung der erwähnten 2410 Bände würde die chinesische Büchersammlung demnach viel von ihrem inneren Werte verlieren. Es ergeht daher meine allerunterthänigste Bitte an E. K. M., der K. Preußischen Regierung die 1925 Th. zurückzuzahlen und dafür die von mir als Depositum in Berlin hinterlassenen Bücher allergnädigst zurückzunehmen. Ich erlaube mir allerunterthänigst nochmals die Versicherung hinzuzufügen, daß Bayern auf diese Weise einen literärischen Schatz erlangen würde, der einzig dastünde in Europa." [1]) Diese Behauptung durfte er mit Recht aufstellen, denn: „Meine Sammlungen enthalten ungefähr 7000 Bände [= pên!], die wichtigsten und neuesten Werke aus allen Fächern der chinesischen Literatur; mehr denn 100 Gemälde, chinesische Trachten, Blumen usw., mehr denn 300 Holzschnitte; viele Landcharten, 500 chin. Münzen; acht kupferne und irdene Idole, 6 verschiedene chin. musikalische Instrumente . . ., Jahrgänge der Pekinger Staatszeitung und des Cantoner Tagblattes; große kaiserliche Diplome und siamesische Handschriften, ein Manuskript der Pali-Sprache auf Palmblättern, Wörterbücher und Grammatiken des Mongolischen, des Mantschu, der thibetanischen, siamesischen, japanischen und Tagalasprache der Philippinos."[2]

So bescheiden auch nach dieser Aufzählung die Ausbeute an wirklich wertvollen Ethnographicis gewesen sein mag, so unbestreitbar ist auch vom Standpunkt des modernen, strengere Maßstäbe anlegenden Sinologen heute noch die Bedeutung der Bibliothek. Auf eine nähere Beschreibung des Bestandes, die dem in Vorbereitung befindlichen wissenschaftlichen Katalog vorbehalten ist, kann hier nicht eingegangen werden; aber hingewiesen sei im Bereich der klassischen Schriften, die selbst alle in reich kommentierten Ausgaben vorhanden sind, auf die riesenhafte Kommentarsa mlung Huang Ts'ing ching chieh (皇清經解), die gerade ein Jahr vor Neumanns Ankunft in China, im Jahre 1829, erschienen war; in der Abteilung der „Geschichte" finden wir eine schöne alte Ausgabe der Reichsgeographie der Mingdynastie, des Ta Ming i t'ung chih, bei den Enzyklopädien das Yüan chien lei han (淵鑑類函), bei den Sammelwerken (ts'ung shu) das Han Wei ts'ung shu und das Chih pu tsu chai ts'ung shu (知不足齋叢書). Ein Glanzstück der Sammlung bildet die so seltene Arte de la Lengua Mandarina des spanischen Dominikaners und Missionars Francisco Varo, Canton 1703, die Neumann zunächst, da persönliches Geschenk des P. Joaquim Affonso Gonçalves in Macao, für sich behalten hatte. Im Jahre 1849 verehrte er sie der Staatsbibliothek. Es bleibt erstaunlich, mit welchem Geschick Neumann es verstand, in verhältnismäßig kurzer Zeit trotz der ihm von den fremdenfeindlichen Chinesen bereiteten Hindernisse eine so gut abgerundete Sammlung klassischer, historischer, religionsgeschichtlicher und enzyklopädischer Werke in zum Teil sehr guten Ausgaben anzulegen und nach Deutschland zu bringen. Das Geheimnis liegt darin, daß er sich durch das sorgsame Studium der chinesischen Bibliotheken in Berlin und

[1] Registr.-Akt, B. 140, Nr. 3.
[2] Registr.-Akt., B. 140, Nr. 3.

London — in der Bücherei des Begründers der protestantischen Chinamission Dr. Robert Morrison — für seine schwierige Aufgabe vorbereitet hatte, wie uns zahlreiche Notizen in seinen Tagebüchern beweisen.

Einen weiteren bedeutsamen Zuwachs erhielt unsere chinesische Abteilung im Jahre 1851 in Gestalt der Bibliothek des Signor Onorato Martucci, eines Kaufmanns aus Rom, der während eines langjährigen Aufenthaltes in Kanton ein ansehnliches Vermögen auf das Sammeln von chinesischen Kunstgegenständen und Büchern verwendet hatte. König Ludwig, der von Martucci schon während seiner römischen Reise im Jahre 1829 gehört hatte, kaufte die Sammlungen im Jahre 1842 an. Die Kunstgegenstände kamen in die „Vereinigten Sammlungen" und befinden sich heute im Museum für Völkerkunde, die Bücherkisten wurden in die damalige Pinakothek verbracht, blieben dort volle 9 Jahre unbeachtet stehen und gelangten erst im Mai 1851 in die Staatsbibliothek, wo die Bücher laut Signat[1] des Königs an Lichtenthaler nicht als Staatsbesitz, sondern als königliches Hausgut aufgestellt wurden. Auch diese Sammlung zeichnet sich, wenn sie auch nicht methodisch angelegt ist, doch durch Größe und Wert des Bestandes aus; sie zählt über 250 Werke in rund 2700 Bänden und brachte außer einigen Sammelwerken und Enzyklopädien, wie Pai hai (稗海) und Yü hai (玉海) einen willkommenen Zuwachs auf dem Gebiete der Medizin, der Geheimwissenschaften, der Kalligraphie und der Novellistik.

Eine äußerst glückliche Ergänzung erfuhr unsere Sinicasammlung, als Bibliotheksdirektor Halm im Jahre 1858 um den Preis von 340 000 Gulden die berühmte Bibliothek des Orientalisten Etienne Quatremère und mit ihr rund 2000 Bände chinesischer, mandschurischer und mongolischer Literatur erwarb. Professor Neumann verfaßte als Konservator der chinesischen Sammlungen des Staates ein summarisches Verzeichnis dazu, auf Grund dessen eine Reihe von Werken, weil angeblich schon in seiner Sammlung vorhanden, ausgeschieden und mit andern Doppelstücken in Paris versteigert wurde. Ob es sich hiebei um wirkliche Dubletten handelte, ist nicht mehr zu entscheiden, aber bei der Mannigfaltigkeit der chinesischen Ausgaben kaum anzunehmen. Was den Bestand selbst anlangt, so ist er schon biliotheksgeschichtlich dadurch bemerkenswert, daß er Bücher aus den Nachlässen bekannter Sinologen, so De Guignes des Jüngeren und Klaproths aufweist. Besonders gut sind Lexikographie und Enzyklopädie (San tsai t'u hui!) vertreten; wertvoll sind die mongolischen und mandschurischen Bücher, unter letzteren eine mandschurische Übersetzung des T'ung chien kang mu, die sich nach Laufer in keiner europäischen Bibliothek befindet.

Mit der Quatremèreschen Bibliothek war die Reihe der großen Erwerbungen abgeschlossen; die folgenden Jahrzehnte sahen nur gelegentliche dem Zufall überlassene Zugänge, obwohl die Staatsbibliothek damals den tüchtigen, von der modernen Sinologie immer mehr gewürdigten Johann Heinrich Plath zu ihren Mitarbeitern zählte.

[1] Regiſtr.-Akt., B. VII.

Erſt in den letzten Jahren haben ſich wieder erfreuliche Anſätze zu einer Neubelebung der Sammeltätigkeit auf unſerm Gebiete gezeigt. So wurden kurz vor Ausbruch des Krieges einige wichtige Werke aus der Bibliothek des Auswärtigen Amtes in Peking erworben. Es ſind dies eine erweiterte Neuausgabe des Ta Ts'ing hui tien vom Jahre 1899 in 492 Bänden — die Ausgabe vom Jahre 1818 war durch Neumann hereingekommen —, ferner einige der Fang-lio, der Staatsurkunden zu den militäriſchen Unternehmungen gegen die Rebellen, wie ſie zu Anfang der Siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts vom Tſungli Yamen herausgegeben wurden. Wir beſitzen davon das P'ing- ting Hui-fci fang lio (平定回匪方略) in 92 Bänden, das Chiao p'ing Nien-fei fang lio (捻匪) in 80 Bänden und das P'ing ting Miao chi lio (平定苗紀略) in 10 Bänden. Die von der Bibliothek gleichfalls beſtellte und mit Spannung erwartete Aktenſammlung zur Taiping-Revolution befand ſich infolge eines Verſehens des Pekinger Kollegen leider nicht bei der Sendung. Für die Geſchichte der letzten chineſiſchen Revolution bedeutſam iſt eine Sammlung von Flugblättern, Karikaturen und Pamphleten, die uns durch den bekannten politiſchen Schriftſteller B. L. von Mackay zur Verfügung geſtellt wurde.

Durch das Entgegenkommen der Preußiſchen Staatsbibliothek waren wir in der Lage, unſer lückenhaftes Exemplar des Pei wên chai shu hua p'u (佩文齋書畫譜) zu vervollſtändigen, deſſen Bände bei der Teilung der Neumannſchen Bibliothek zwiſchen München und Berlin offenbar auseinander gekommen waren. Im Jahre 1915 wurden ſie nach 84 jähriger Trennung wieder vereinigt.

Alles in allem zählt heute die chineſiſche Abteilung der Bayeriſchen Staatsbibliothek einſchließlich der Mongolica und Mandſchurica etwas über 10 000 Bände (pên), womit ſie freilich hinter den mit Rieſenſchritten vorangeeilten Schweſterſammlungen in Berlin und Paris weit zurückgeblieben iſt. Soll ſie aus dem recht brauchbaren Arbeitsinſtrument, das ſie heute ſchon für den Sinologen iſt, zu einem wiſſenſchaftlich völlig befriedigenden und zuverläſſigen Ratgeber werden, ſo erſcheint ihr Ausbau, zu dem der ſchon vorhandene gute Beſtand jeden gewiſſenhaften Bibliothekar geradezu verpflichtet, insbeſondere z. B. die baldige Beſchaffung einer Ausgabe des T'u shu chi ch'êng, als eine dringende Notwendigkeit, der auch trotz der veränderten Zeiten Rechnung zu tragen iſt.

Wechselbeziehungen zwischen ostasiatischer und vorderasiatischer Keramik. Von Friedrich Sarre.

Friedrich Hirth schreibt in seiner wichtigen Abhandlung Über die fremden Einflüsse in der chinesischen Kunst (München—Leipzig 1896) folgendes: „So paradox es auch klingen mag, so läßt es sich doch in vielen Fällen nicht leugnen, daß nicht der Fabrikant die Muster der in das Kunstfach überspielenden Waren erzeugt, sondern der Kunde. Fortgesetzte Nachfrage nach den Gebilden einer bestimmten Geschmacksrichtung und Nichtkaufenwollen bei den Erzeugnissen anderer Geschmacksrichtungen, mögen diese ästhetisch noch so hochstehen, ist doch schließlich das Maßgebende bei den Kunstprodukten, insofern sie Gegenstand des Handels werden. Ist schon der Maler, wenn er nicht lediglich zu seinem eigenen Vergnügen arbeitet, von dem Geschmack seiner Verkäufer abhängig, oder von dem seiner Kritiker — Freund oder Feind —, um wieviel mehr der Porzellanbildner ... Was die Chinesen von den Arabern und Persern während der Zeit, in der die Araber den Welthandel beherrschten, entlehnt haben, darüber könnte man an der Hand der überaus reichen, wenn auch nur nach Überwindung großer Schwierigkeiten einigermaßen zugänglichen chinesischen Literatur ein interessantes Kapitel schreiben. Aber auch der Westen hat von China mancherlei empfangen. Diesem Austausch von Gefäßformen, Ornamenten und ganzen Industrien im einzelnen nachzuspüren, ist eine der dankbarsten Aufgaben der Sinologie."

Nicht nur die chinesischen Quellen, sondern auch die eingehende Betrachtung der einheimischen Töpferkunst Vorderasiens ebenso wie der dorthin von Ostasien importierten Keramik beweisen die Richtigkeit dieser Ausführungen. Erst jüngst[1] konnten wir darauf hinweisen, daß der Vergleich zwischen einer bestimmten Gattung in Mesopotamien häufig zum Vorschein kommender Tongefäße der parthisch-sassanidischen Epoche und ostasiatischen Gefäßen derselben Zeit es zweifelhaft läßt, ob der Westen der gebende oder der empfangende Teil gewesen ist. Bei beiden Gefäßgattungen besteht die Dekoration aus gekerbten Bändern, die in geradlinigen Borten oder in Wellenlinien mit dazwischengestellten Rosetten oder Medaillons der Oberfläche aufgelegt sind. Als Beispiele führten wir eine achthenkelige, mit der charakteristischen brüchigen, blaugrünen Glasur bedeckte mesopotamische Fayencevase des Museums für Völkerkunde in München (Abb. 1) und ein Steingutgefäß der Eumorfopoulos-Sammlung an, das mit einer dicken braunen Glasur überzogen ist (Abb. 2) und in

[1] Sarre-Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet. 1920. IV. S. 5. 1919.

Abb. 1. Blauglasierter mesopotamischer Henkelkrug.

Abb. 2. Braunglasiertes chinesisches Gefäß.

die zwischen der Han- und der T'ang-Dynastie liegende Epoche, also in die Zeit zwischen dem 3. und dem beginnenden 7. Jahrhundert gesetzt wird[1].

Für das Vorkommen einer Entlehnung des Westens von dem Osten haben unsere Ausgrabungen in Samarra, der Residenz der abbasidischen Kalifen in der Mitte des 9. Jahrhunderts, einen sicheren Beweis erbracht[2]. Die chinesischen Steingutgefäße mit einfarbiger oder mehrfarbiger Überlaufglasur, von denen wir abgesehen von echtem weißem Porzellan Bruchstücke fanden, sind von den mesopotamischen Töpfern in Fayence täuschend nachgebildet worden und haben auf die weitere Entwickelung der vorderasiatischen Keramik den größten Einfluß geübt (Taf. Nr. 1 und 2). Dieses aus China importierte Tafelgeschirr im Kalifenpalast — denn dort kamen vor allem jene Fragmente zum Vorschein — ist übrigens vollkommen identisch mit dem gleichfalls chinesischen, am japanischen Kaiserhofe zu etwas älterer Zeit gebrauchten Geschirr, wie es sich in vielen Hunderten von Exemplaren im Schatzhause Shōsōin in Nara erhalten hat[3]. Diese interessante Feststellung der Einfuhr chinesischer Töpferware nach Mesopotamien und ihres Einflusses auf die dortige Keramik soll hier nicht näher erörtert werden, da wir darauf im Zusammenhang mit den sonstigen

[1] Burlington Magazine, Juni 1919, S. 231. Eumorfopoulos-Collection IV by R. L. Hobson. Pottery from Han to T'ang. Pl. I. A.

[2] Sarre, Die Kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts. Der Islam. V. S. 180 ff.

[3] Toyei Shuko 1900, Bd. III. Taf. 154—156. — E. F. Fenollosa, Ursprung und Entwicklung der chinesischen und japanischen Kunst. Deutsche Ausgabe. 1913. I. S. 131. — O. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte. 1912. II. Abb. 379—383.

Ergebnissen der Ausgrabungen von Samarra demnächst eingehend zurückkommen werden. Hervorgehoben sei nur der Umstand, daß durch die genau begrenzte Besiedelung von Samarra (838—883 n. Chr.) ein festes Datum für die hier zum Vorschein gekommene ostasiatische Keramik gewonnen wird; denn die im Kunsthandel auftauchenden Beispiele früher ostasiatischer Keramik geben keine Anhaltspunkte für die Datierung; ebensowenig die hie und da in Vorderasien gemachten Funde, die ohne systematische Grabungen bisher gewonnen wurden, oder bei denen infolge der langdauernden Besiedlung des Fundortes ein Spielraum von Jahrhunderten offen bleibt.

Über das chinesische Porzellan und seine Ausfuhr auf Grund chinesischer Quellen hat Friedrich Hirth mehrfach gehandelt[1]. Auch in der gleichzeitigen und jüngeren arabischen Literatur werden die chinesische Keramik und ihre Einfuhr in die islamischen Länder erwähnt. Der arabische Geograph Ibn al-Fakih berichtet aus dem Beginn des 10. Jahrhunderts, daß „den Chinesen Tonwaren (Gidara), Lampen (Sirâg') und andere feste Geräte, die wunderbar in der Kunst und haltbar in der Ausführung, eigen wären[2]". Zu gleicher Zeit sollen nach Tus in Chorasan ostasiatische Porzellane gekommen sein[3]. Diese Einfuhr steigerte sich seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, wo die Araber Kolonien an der chinesischen Küste gründeten, und seitdem ihnen zur Mongolenherrschaft eine Art von Freizügigkeit innerhalb des chinesischen Reiches eingeräumt wurde. Marco Polo sah chinesisches Porzellan in Persien[4]. Sadi erwähnt es mehrmals in seinen Werken[5]. Im folgenden, dem 14. Jahrhundert, traf Ibn Batuta das Porzellan weit verbreitet durch Indien, Syrien und Kleinasien. Im Beginn des 15. Jahrhunderts fand Clavijo chinesisches Porzellan an der Hofhaltung Timurs in Samarkand[6].

Seit dem Ausgange des Mittelalters sind wir nicht mehr bloß auf literarische Angaben angewiesen und brauchen die Beweise für die Einfuhr chinesischer Töpferwaren nach Vorderasien nicht mehr nur in der Erde zu suchen. Diese haben sich, teilweise hoch geschätzt, z. B. in Persien, noch in reicher Menge bis in die Gegenwart erhalten, vor allem die blauweißen Porzellane der Ming-Periode (1368—1644 n. Chr.), die zur Safiwiden-Zeit (1502—1736 n. Chr.) dort massenhaft eingeführt wurden und die letzte Blütezeit der persischen Kunst ganz wesentlich beeinflußten.

Von besonderem Interesse ist es nun, daß in Persien die künstlerische Qualität

[1] Chinesische Studien I. 1890. S. 44. Die chinesische Porzellanindustrie im Mittelalter. — Die Länder des Islam, nach chinesischen Quellen. Leiden 1894. S. 35.

[2] E. Wiedemann, Zur Technik bei den Arabern. Sitzungsber. Erlangen. Vol. XXXVIII. 1906. S. 355. — B. Laufer, Sino-Iranica. Field-Museum. Chicago 1919. p. 556. — Enzyclopädie des Islam. S. 398.

[3] J. Karabacek, Zur muslimischen Keramik. Wien 1885.

[4] W. Heyd, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter. 1879. II. S. 860 ff.

[5] Gütige Mitteilung von Prof. Ernst Herzfeld.

[6] Conçalez de Clavijo, Historia del Gran Tamorlan. Sevilla 1582.

des eingeführten chinesischen Ming-Porzellans erkannt, und daß es nicht nur als kostbares Gebrauchsgeschirr[1], sondern auch als Sammlungs- und Kunstobjekt gewertet wurde. In einem besonderen Gebäude der Safiwiden-Moschee von Ardebil, der Grabmoschee der Dynastie, schuf Schah Abbas der Große (1587—1626) das erste Porzellankabinett. Daß es sich bei diesem Gebäude, dem Tschini-Hane (Porzellan-Haus), nicht um eine Armenküche, als welche sich dieser Gebäudeteil in die Moscheeanlage einordnet, sondern um eine Art von Museum handelte, wo auch die kostbare Bibliothek des Schahs aufbewahrt wurde, habe ich an anderem Orte näher ausgeführt[2]. Die durchbrochenen Wände sind in Nischen aufgelöst, in denen die Porzellangefäße, die bei meinem Besuche (1897) auf dem Boden standen, ehemals aufgestellt waren. Diese Nischen passen sich in ihrer Form teilweise den Porzellanen genau an. (Taf. V Nr. 3.).

Ungefähr 500 an der Zahl, gehören die Porzellane von Ardebil größtenteils der Ming-Periode an und sind vor allem blauweißes Porzellan. Hobson[3] hat auf Grund meiner Aufnahme einige Gefäße näher bestimmt und ist der Ansicht, daß es sich hier um ein Geschenk des Kaisers Wan-Li (1573—1619) handelte, der auch dem Hofe der indischen Mogulkaiser große Porzellangefäße geschenkt habe.

Wir können hier auf die Porzellane von Ardebil nicht näher eingehen und möchten nur auf ein Stück, eine blauweiße Kanne, hinweisen, da ihre Form rein persisch ist und einen Beweis dafür abgibt, daß man hier absichtlich ein Gefäß den Geräten des Landes entsprechend, für das es gefertigt war, und wohin es geschenkt wurde, gestaltet hat (Taf. V Nr. 4). Die auf hohem Fuß ruhende Henkelkanne mit geradem hohem Ausguß zeigt auf dem birnenförmigen Körper in tief violettem Blau auf beiden Seiten das gleiche Muster: Einen hohen Springbrunnen, zu dessen Füßen ein Ch'i-lin angebracht ist. Uns sind mehrere Exemplare dieses schönen, individuellen Charakter tragenden Gefäßes bekannt. Ein von mir in Teheran erworbenes, vielleicht auch aus Ardebil stammendes Stück (Taf. Nr. 5) trägt ebenso wie ein zweites im Hamburger Museum[4] die Marke des Kaisers Chia Ching (1522—1566); beide Stücke gehören also der Blütezeit der blauen Ming-Porzellane an. Ein drittes Exemplar im British-Museum wird von Hobson auf Grund der Marke, die einen Hasen zeigt,

[1] Chevallier Chardin, Voyages en Perse. Amsterdam 1711. Beschreibung der Hofhaltung des Schahs in Isfahan im Jahre 1674: „Toute vaisselle est d'or, d'argent ou de porcelaine, qui est beaucoup plus précieuse que l'argent. Il y avait de la porcelaine verte (Seladon-Porzellan), dont les grands plats valent des quatre à cinq cent écus (IX. p. 16). Tout est d'or massif ou de porcelaine; et il y a chez le roi une forte de porcelaine verte, si précieuse, qu' un seul plat vaut cinq cent écus. On dit que cette porcelaine découvre le poison par un changement de couleur, mais c'est une fable; son prix vient de la beauté de sa matière et de sa finesse, qui la rend transparente, quoi qu'épaisse de deux écus (VI. p. 197)."

[2] Denkmäler persischer Baukunst. 1910. S. 41 ff.

[3] R. L. Hobson, Chinese Pottery and Porcelain. 1915. II. p. 69 ff.

[4] J. Brinckmann, Das Hamburgische Museum. Führer 1894, S. 521. „Schlanke Kanne von persischer Form" usw.

Abb. 4

Abb. 5

Abb. 6

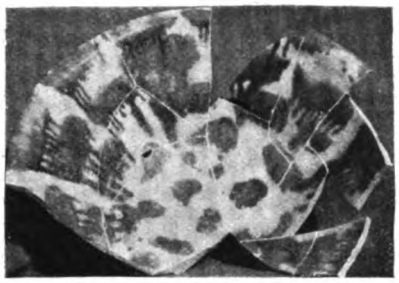


Abb. 1

Abb. 7

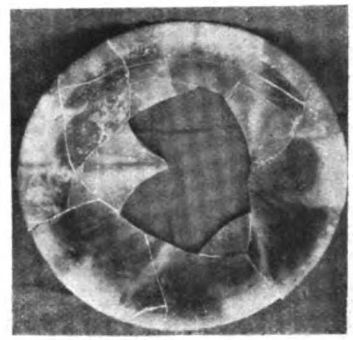


Abb. 2

Abb. 3

Abb. 1. Bruchstück einer chinesischen Steingutschale aus Samarra. - Abb. 2. Bruchstück einer mesopotamischen Fayenceschale aus Samarra. — Abb. 3. Das Porzellanhaus in der Moschee von Ardebil. — Abb. 4. Blauweiße Kanne im Porzellanhaus von Ardebil. Abb. 5. Gleiche Kanne in Privatbesitz in Berlin. — Abb. 6. Gleiche Kanne auf einem Gemälde von Willem Kalf. Abb. 7. Blauweiße persische Fayence-schale im Kaiser-Friedrich-Museum.

und sonstiger Merkmale einer jüngeren Epoche der Ming-Zeit zugeschrieben[1]. Ein viertes Exemplar endlich (Taf. Nr. 6), in reicher Silberfassung des 16. Jahrhunderts, sehen wir neben einer chinesischen Schüssel und anderen Kostbarkeiten auf einem Gemälde von Willem Kalf wiedergegeben (1621—1693), das sich in Berliner Privatbesitz befindet[2].

Abb. 3.
Marke auf der persischen Fayenceschale auf Taf. Nr. 7.

Über das chinesische Ming-Porzellan und über seine Einfuhr nach Persien haben Hobson (a. a. O.), Perzynski[3] und Zimmermann[4] eingehend gehandelt. In Persien selbst ist niemals Porzellan gefertigt worden, ein Irrtum, der immer von neuem wiederholt wird und vielleicht auf die gleichfalls nicht verbürgte Nachricht zurückgeht, daß Schah Abbas der Große chinesische Töpfer in Isfahan angesiedelt habe. Schon vier Jahrhunderte früher soll der Mongole Hulagu Khan chinesische Kunsthandwerker nach Persien gebracht haben. Da in Persien kein Kaolin vorkommt, haben hier die Töpfer auch kein echtes Porzellan herstellen können. Chinesische Händler gab es jedenfalls in großer Anzahl während des 16. und 17. Jahrhunderts in Persien; sie hatten, wie wir aus den europäischen Reisebeschreibungen der Zeit wissen, ihre bestimmten Plätze in den Basaren[5] und haben jedenfalls die Einfuhr des chinesischen Porzellans vermittelt, die zur See auf der alten Handelsstraße von Yung-ch'ang in der Provinz Yunnan ausgehend oder auf dem Landwege durch Zentralasien erfolgte[6]. Die persischen Töpfer des XVI.—XVIII. Jahrhunderts verstanden nun das eingeführte chinesische Porzellan manchmal so täuschend nachzuahmen, daß oft nur eine genaue Untersuchung der Masse erkennen läßt, ob es sich um ostasiatisches Porzellan oder um persische Fayence handelt. Es wiederholt sich dieselbe Erscheinung, auf die wir bei den Funden von T'ang-Steingut in Samarra und bei seiner Nachbildung in Ton durch mesopotamische Töpfer oben hingewiesen haben. Die persische „Halbfayence", wie man nach Falke[7] die persische Fayence bezeichnet, eine manchmal durchscheinende, stark glashaltige, dem Weichporzellan ähnliche Fritte, ist an den verschiedensten Orten

[1] Hobson a. a. O. II. S. 67. Daß der auf der Kanne dargestellte Brunnen italienisch anmutet, kann ich nicht finden. Die Form des Brunnens, bei dem von einem hohen Mittelschaft abstehende Vogelköpfe ihre Wasserstrahlen in ein Becken entsenden, findet sich auch bei einigen unter chinesischem Einfluß stehenden persischen Goldbrokaten. Vgl. Otto v. Falke: Kunstgeschichte des Seidenweberei. 1913. II. S. 60—61.

[2] Die Sammlung Oscar Huldschinsky. Herausgegeben von Wilhelm Bode. 1908. Taf. 15.

[3] Burlington Magazine. 1910 u. 1913.

[4] Chinesisches Porzellan. 1913. II. S. 106 ff.

[5] Petri della Valle Reiß-Beschreibung usw., Genff 1674. III S. 14.

[6] Friedrich Hirth, China and the Roman-Orient. Leipzig-München 1885. S. 179, und Chinesische Studien I. München 1890. Zur Geschichte des antiken Orienthandels.

[7] O. von Falke, Majolika. 1907. S. 31 ff.

des Landes gefertigt worden. Eine hervorragende Rolle scheint die Stadt Kirman[1] in Südpersien gespielt zu haben; wenn auch hier neben der einfarbig blauen besonders eine olivgrün und ziegelrot gemalte Ware hergestellt wurde. Als Beispiel einer gut gelungenen Nachahmung chinesischen Ming-Porzellans sei eine im Kaiser Friedrich-Museum befindliche große Schüssel abgebildet, deren Muster auf der einen Seite in tiefem Kobaltblau die heilige Familie wiedergibt (Taf. Nr. 7). Die einem europäischen Vorbilde, wahrscheinlich einem Stiche, entlehnte Darstellung der Porzellanschale ist hier genau kopiert, wenn sich auch im Hintergrunde einige Unklarheiten bemerkbar machen, die auf Mißverständnisse der Vorlage zurückzuführen sind.

Eine ganz neue Beleuchtung gewinnt diese sklavische Nachbildung chinesischen Porzellans durch eine literarische Notiz aus der Mitte des XVIII. Jahrhunderts, die ich Herrn Prof. Ernst Zimmermann in Dresden verdanke, und die meines Wissens noch nicht veröffentlicht worden ist. Der bedeutende Kameralist Joh. Heinr. Gottlob von Justi schreibt in seiner „Vollständigen Abhandlung von den Manufakturen und Fabriken (Kopenhagen 1758)" auf Seite 413:

„Eine der leichtesten Arten, Porcelan zu machen, ist diejenige, deren man sich in Persien bedient. Die Materien, die man daselbst dazu nimmt, sind Thon, weiße Kiesel und weißes Glas, welche beyde letztere Materien zu dem zartesten Pulver gemacht werden. Man macht daraus ein Porcelan, welches sowohl an äußerlicher Schönheit, als auf Anbrüchen dem Sinesischen Porcelan vollkommen ähnlich siehet. Dahero die Holländer und Engelländer, die eine große Menge davon nach Europa führen, solches allemahl unter dem Namen des Sinesischen verkaufen und man folglich nichts von Persianischem in der Handlung höret. Allein es ist gegen siedend heiße Feuchtigkeit bey weitem nicht so dauerhaft, als das Sinesische, und daher kommt es, daß das Sinesische Porcelan bei vielen Leuten in üblem Rufe ist, und dem Sächsischen nachgesetzet wird. Allein man kann allemahl versichert seyn, daß wenn ein Porcelangefäß von heißer Feuchtigkeit springt, solches kein Sinesisches, sondern Persianisches ist. Ich weiß auch, daß man in einer Europäischen Fabrike denen Persianern nachgeahmet und Glas zugesetzet hat, als wodurch die Zusammensinterung viel leichter geschiehet und Holz erspahret wird. Allein dieser Zusatz schadet ohne Zweifel der Güte des Porcelans. Dahingegen könnte dieses Persianische Porcelan allerdings in Europa, sogar von geschickten Töpfern nachgeahmet werden; indem die Anstalten dazu nicht

[1] Raphaël du Mans, Estat de la Perse en 1660, publié par Ch. Schefer. Paris 1890. p. 196. „Les potiers de faïence surpassent encor nos ouvriers de Nevers, de Cosne et d'Orléans, car icy ils la font aussi blanche dedans comme dehors, pointée d'azur de Venise, qui est du verre bleu qui vient de là icy, et ces gens le préparent comme l'azur d'outre mer, en quoy ceux qui ne le cognoissent pas y seroient trompés. De mesme que dans cette *poterie cy qui vient de Kirman, là où se faict la meilleure, difficilement la scauroit on distinguer de la tchini* (porcelaine de Chine). Cette vaiselle de Chine ... n'a rien de préciput sur ce kirmani (faïence de Kirman), sinon que le kirmani peut s'escailler à l'eau chaude et le tchini luy résiste." — Auch in Meschhed in Chorasan wurde vorzügliches Fayencegeschirr gefertigt. Vgl. Chardin a. a. O. VIII. p. 94.

schwer sind. Allein man müßte es auch alsdann in einem geringeren Preiße geben, und der Welt wissen lassen, daß man behutsamer damit umzugehen hat, als mit anderm ächten Porcelan."

Diese Nachricht Justis ist von nicht geringer Bedeutung[1]. Sie zeigt, daß die persischen Töpfer bei der möglichst getreuen Nachahmung des chinesischen Porzellans einen besonderen Zweck verfolgten. Sie wollten — oder sollten — ein Material herstellen, das mit dem chinesischen Porzellan verwechselt und dafür angesehen werden könnte. Wahrscheinlich handelten sie bei diesem Vorgehen im Auftrage der holländischen und englischen Händler, in deren Interesse es lag, die billigere persische Fayence als echtes chinesisches Porzellan auf den europäischen Markt zu bringen[2]. Und nun versteht man es auch, weswegen die persischen, das blauweiße Mingporzellan kopierenden Fayencen durchschnittlich auf ihrer Rückseite mit Marken versehen sind, die mehr oder weniger geschickt chinesische Porzellanmarken des 16.—18. Jahrhunderts nachahmen. Meist sind es quadratisch umrahmte Gebilde, wie eine solche Marke z. B. auf der eben abgebildeten Schale des Kaiser Friedrich-Museums in charakteristischer Form vorkommt[3] (Abb. 3).

Gefäßen aus persischer Halbfayence begegnen wir denn auch hier und da zwischen chinesischem Porzellan in den europäischen Sammlungen des 18. Jahrhunderts, wohin sie also wahrscheinlich infolge des betrügerischen Vorgehens der holländischen und englischen Zwischenhändler gelangt sind. Daß die persischen Fayencen dort nicht häufiger vorkommen, findet in der geringeren Widerstandsfähigkeit des Materials seine Erklärung. Wie schon Justi und vor ihm europäische Reisende in Persien, z. B. Chardin und Raphaël du Mans, erwähnen, verträgt die persische Fayence nicht in demselben Maße wie das Porzellan die Hitze, sie ist auch brüchiger und deshalb mehr als jenes der Zerstörung ausgesetzt. Die letztere Erfahrung hat jeder gemacht, der einmal mit einem Transport persischer Fayence zu tun gehabt hat; vor allem, wenn dieser längere Zeit auf persischen Straßen erfolgen, und die Lasten täglich neu auf die Tragtiere auf- und abgeladen werden mußten.

Auch die Bemerkung Justis, daß die geringe Widerstandsfähigkeit des angeblich chinesischen Porzellans, als welches die persischen Fayencegefäße ausgegeben wurden, dem Rufe des chinesischen Porzellans in Europa schadete und dieses somit minder-

[1] Eine andere, etwas jüngere Notiz erwähnt, daß das „persische Porzellan" nur deswegen gesucht würde, weil es von dem anderen abwiche, der weiße Grund fiele ins Gelbliche oder Rötliche und die Farben wären hart und roh (Schauplatz der Künste und Handwerker. Königsberg u. Leipzig 1775. „Die Kunst das echte Porzellan zu verfertigen" von dem Grafen von Milly).

[2] Auch Chardin (a. a. O. VIII p. 94) erwähnt: „On fait de la Porcelaine si fine, qu'elle peut passer pour être du Japon et de la Chine; *aussi les Hollandois, à ce qu'on assure, la mêlent et la font passer avec de la Porcelaine de la Chine, qu'ils débitent en Europe.*"

[3] Diese Marken auf den persischen Fayencen des XVI.—XVIII. Jahrhunderts sind noch nicht genauer untersucht worden. In der reichhaltigen Sammlung im Museum Stieglitz in Petersburg hat man sie nach den Marken bestimmten Fabriken in den Städten Kaschan, Meschhed, Kerman und Jesd zugeschrieben (Katalog von A. A. Carbonier. Petersburg 1899. S. 29 ff.).

wertiger als die Erzeugnisse der Meißener Manufaktur erscheinen ließ, dürfte von Interesse sein.

Friedrich Hirth bezeichnet in den anfangs zitierten Worten das Bestreben, dem Austausch von Gefäßformen und Ornamenten in der chinesischen und vorderasiatischen Kunst nachzuspüren, als eine der dankbarsten Aufgaben der Sinologie. Im obigen haben wir für die Zeitspanne von mehr als einem Jahrtausend, vom 7. bis 18. Jahrhundert, diese Wechselbeziehungen an einigen Beispielen aus dem Gebiete der Keramik zu zeigen versucht. Wir glauben, dadurch den Nachweis erbracht zu haben, daß in dieser Frage neben der Sinologie auch die kunstwissenschaftliche Forschung und die Verwertung westlicher literarischer Quellen von einer gewissen Bedeutung und Friedrich Hirth's verdienstvolle Forschungen zu ergänzen imstande sind.

Musizierende Genien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus.

(Völkerkundliche Notizen aus Oberbirma. Nr. VI.)

Von L. Scherman.

Die Zeiten des königlichen Prunkes sind für Birma seit mehr als drei Jahrzehnten dahin. Noch immer zwar baut man Pagoden, gründet Klöster und stiftet Buddha-Bilder. Aber es geschieht nicht mehr so großzügig, so unbekümmert um Aufwand an Zeit und Geld, wie unter der birmanischen Herrschaft, als jeder Fürst, um sein jenseitiges Heil zu sichern und seinen irdischen Ruhm zu mehren, durch Zahl und Pracht frommer Bauten seine Vorgänger zu überbieten strebte. Um den Wohlstand der Untertanen sorgte man sich nicht sonderlich; schon in der mittelalterlichen Tempelstadt Pagan war das Wort in Umlauf: „Die Pagode ist fertig — das Land auch.“ Die Neigung zu schier grenzenloser Freigebigkeit gegen die Kirche erfüllt ja noch heute Herz und Sinn des buddhagläubigen, über die Sorgen des Alltags leicht hinwegschauenden Birmanen. Jeder will spenden; aber in begreiflicher Schwäche liegt ihm daran, vor seinen Mitbürgern zu glänzen — die Fürsten waren ja über solche unbuddhistische Regungen auch nicht erhaben. Wie heimisch mutet es uns an, wenn wir von Verleihung eigener Titel an Erbauer von Pagoden hören; so kann es nicht Wunder nehmen zu beobachten, wie man vornehmlich dem Ziele nacheifert, für die ausgeworfene Summe möglichst „imponierende“ Werke zu schaffen. Der Ansporn, der ehedem aus fürstlichen Aufträgen quoll, fehlt, und so entstehen schematische Massenprodukte, verflachte Abklatsche alter Vorbilder, vermischt mit stilwidrigen Zutaten europäischen Blendwerks. Und wenn die Regierung in der Absicht, dem alten Kunstgewerbe neues Leben einzuflößen und den Absatz zu heben, Ausstellungen veranstaltet, fördern diese zwar technisch höchst achtenswerte Arbeiten, die aber nicht mehr den alten Volksgeist atmen, sondern durch Geziertheit und kokette Übertreibungen ein verzerrtes Bild des birmanischen Kunststiles geben. Um so größer ist der Reiz, den die älteren Schnitzwerke auf uns üben. Da sich die gesamte birmanische Architektur — auch bei Palast und Tempel — bis ins letzte Jahrhundert im Holzbau erschöpft, war der Schnitzerei von alters her ein weites Feld zur Entfaltung überlassen. Bei der heitern Lebensanschauung des Birmanen wurden religiöse und weltliche Motive nicht ängstlich geschieden, namentlich wenn die Außendekoration in Frage kam; der Buddhismus ist hierin überhaupt weitherzig gewesen und hat schon in seiner vorderindischen Heimat öfters einen ähnlichen Humor entfaltet, wie die Verfertiger unserer schönsten Chorgestühle. Die rege Phantasie und sprudelnde Laune der Schnitzkünstler schuf eine

solche Fülle lebendig bewegter Szenen und reicher Ornamentik, daß trotz des im Birmanen ausgeprägten Sinnes für Proportion und Linienführung nicht selten eine Unruhe und Überlastung der Architektur fühlbar wird. Eingefügt in die Täfelung der Außenwände, in das Schnitzwerk der Etagendächer, der Verandabrüstung, der Tür- und Fensterumrahmungen sind Einzelfiguren und Gruppen voll drastischer Bewegtheit, nicht selten gepaart mit packender Komik und drolligem Witze. Im dämmerigen Innern des Klosters herrscht mehr Einfachheit und Ruhe. Der Schwerpunkt liegt in dem vom hohen Etagenturm gekrönten Raum, in dem auf einer Estrade das Buddhabild thront. Mit seinen Begleitfiguren entspricht es dem von der Tradition bewahrten Schema; daher hält sich die Auswahl dieser Typen in den verhältnismäßig engen Grenzen, wie sie der von Indien übernommene Kanon vorschreibt.

Um so überraschender wirkte auf mich in Mandalay bei dem Besuche im Kloster des höchsten kirchlichen Würdenträgers Birmas, des Thāthanābaing[1], ein Figurenpaar, das mir bis dahin noch im keinem der zahlreichen birmanischen Klöster begegnet war; es wurde mir als „Pyinsatenka-Nat" bezeichnet. Freundlich entsprachen die hilfreichen Mönche meiner Bitte, die im Dunkel des Klosterheiligtums zur Seite des Buddhathrones sitzenden vergoldeten Holzfiguren für eine photographische Aufnahme auf die Veranda zu bringen (Abb. 1). Es sind gänzlich gleichartige, aber auf Gegenstellung gearbeitete Stücke. Den Sockel bildet eine runde, von Blütenblättern des Lotus umrandete Scheibe — wohl die Wasserfläche darstellend, aus der sich auf spiralig gewundenem Stengel das Lotusblatt erhebt, das dem Nat[2] als Sitz dient. Die Blattfläche deckt eine in Quetschfalten auslaufende Stoffdraperie, darauf sitzt

[1] Pāli-Birmanisches Wort mit der Bedeutung „die Lehre (skr. śāsana) besitzend, Autorität über sie habend"; der Anlaut der zweiten Worthälfte wird in der Zusammensetzung stimmhaft. Mit diesem ursprünglich nur auf Oberbirma sich erstreckenden Amt wurde gewöhnlich der Mönch betraut, der den König vor seiner Thronbesteigung unterrichtet hatte. Über die Art, wie nach der britischen Annexion der buddhistische Klerus die Neuwahl vornahm, unterrichtet ein Aufsatz in der (leider wieder eingegangenen) Zeitschrift **Buddhism** 1 (Rangoon 1903), p. 177 ff., der auch das Bild des damals neuernannten Würdenträgers bringt; ferner **D. H. R. Twomey, The Thathanabaing, head of the Buddhist monks of Burma, Imp. and Asiatic Quarterly Review** 17 (1904), p. 326 ff.

[2] Alle die Geister, die man mit dem Worte **Nat** zu bezeichnen pflegt, scheiden sich für den Birmanen etwa in folgende Gruppen: a) Die **Nat-Deva**, die mit dem Buddhismus als mehr oder minder abgewandelte Gestalten der Hindu-Mythologie ins birmanische Land verpflanzt wurden; an ihrer Spitze der altvedische Gott **Indra, Thagyā** (= skr. Śakra) genannt, wie alle seine Genossen als wohltätiger Helfer betrachtet; b) die dem altererbten Animismus der tibeto-birmanischen Völker entstammenden Geister und Dämonen, die noch heute die Kultgrundlage der nichtbuddhistischen Stämme Birmas bilden und denen auch der buddhagläubige Birmane noch zu gutem Teil seine verschwiegene Anhänglichkeit bewahrt hat; c) die wohl zahlreichste und noch jetzt wachsende Anzahl jener Nat, die man auf eine geschichtliche oder legendäre Begebenheit zurückführt — fast immer Wesen, die ihr menschliches Dasein auf gewaltsame Weise beschlossen haben, an der Stätte ihres Todes umgehen und deshalb besänftigt werden müssen. Vgl. **R. C. Temple, The thirty-seven Nats, a phase of spirit-worship prevailing in Burma** (Lond. 1906), p. 3 u. die dort p. II f. gegebene Bibliographie, zu der nunmehr auch Temple's und Scott's Artikel, **Encyclopedia of religion and ethics** 3 (Edinb. 1910), p. 17—44 zu stellen sind. Ergänzend sei hier auf eine vergessene Abhandlung hingewiesen: **L. Vossion, Nat-worship among the Burmese, Journal of American Folk-Lore** 1891, p. 107 ff.; erweiterter Neudruck (18 p.) Paris, Lerour, 1895.

Abb. 3

Abb. 8

Abb. 6

Abb. 7

Abb. 1

Abb. 5

der Nat, das eine Bein aufgestellt, das andere umgelegt; mit dem Knoten einer Schnur hält er an jedem Fuß zwischen der großen und der zweiten Zehe eine Zymbel, die er mit den Füßen gegeneinander schlägt; in ähnlicher Weise produzieren sich auch die blinden Bettler an den birmanischen Pagoden, die mit den Füßen Zymbeln und Holzklappern bewegen und dazu Geige spielen. Die beiden Hände sind erhoben, drei Finger gerade aufwärts gestreckt, während Daumen und Mittelfinger sich berühren; zwischen Daumen und Zeigefinger hängen Blumen an langen weichen, dicken Stengeln — also wohl Lotusblüten — über die innere Handfläche nieder. Dicke Armreife umschließen die Handgelenke. Der auf schlankem Hals sitzende Kopf ist andachtsvoll aufwärts gewendet, die feinen, mädchenhaften Gesichtszüge kunden fromme Hingebung. Durch die Ohrlappen sind als Schmuck gebogen nach vorne auf die Schultern niederhängende gefaltete Blätter gezogen — eine schon an altindischen Götterfiguren häufige Ohrzier. Gewandung und Schmuck verraten im Ganzen die für göttliche wie dämonische Wesen übliche Fürsten-, bzw. Hoftracht. Über Brust und Rücken zieht sich das in der Mitte unter einer Rosette gekreuzte Schmuckgehänge, eine breite Kette umgibt den Hals. Das Gesicht umrahmt ein Stirndiadem, und den Kopf deckt ein spitz auslaufender kuppelförmiger, von einem Zackenreif umgebener Hut. Ein langes, schmales Schaltuch ist in natürlich wiedergegebenen, zwanglosen Windungen vorn über die Brust gelegt, nach rückwärts über die Schultern geworfen, schlingt sich von dort unter den Armen vor und fällt seitlich über die Ellbogen nieder. Die Anmut in der Haltung der Figuren wie die Ausführung der Einzelheiten verraten die Hand eines guten Künstlers, was man im Zentrum des religiösen Kunsthandwerkes und im Kloster des höchsten Kirchenfürsten füglich erwarten darf.

Es dauerte geraume Zeit, bis ich diese Typen wieder zu Gesicht bekam. Das erste Mal handelte es sich um den Besitz eines auswärtigen Klosters, der zur Reparatur in das Handwerkerviertel von Mandalay eingeliefert worden war; später aber vermochte ich ein verkäufliches Paar solcher Figuren, wiederum in Mandalay, aufzuspüren und zu erwerben (Abb. 2). Im wesentlichen entsprechen sie genau den eben beschriebenen Arbeiten. Die Vergoldung ist schon stark abgerieben, die darunter liegende Lackschicht tritt überall hervor. Künstlerisch stehen sie freilich nicht auf gleicher Höhe, die Mache ist roher, und namentlich der Faltenwurf der Gewandung zeigt Unbehilflichkeit und verständnislose Nachbildung. Man vergleiche das um die Schultern geschlungene Tuch mit dem auf Abb. 1: statt des faltig gewundenen Stoffstreifens sehen wir jetzt ein flaches Band, in das schematisch wellige Linien eingegraben sind. Die Kleidung ist noch weiter birmanisiert durch die rückwärtigen spitzen Hüftenschöße. Um die Stirn legt sich ein zackiges Diadem, den Hinterkopf deckt ein im Genick spitz zulaufender mützenähnlicher Teil. Darüber sitzt der kronenartige Hut, dessen Kuppe an der Hinterseite eine große, ösenartige Durchlochung zeigt. Dies ist das charakteristische Merkmal der Hüte für hohe Beamte, die z. B. bei Hofszenen aus der Königszeit

stets von zweien der vier Minister getragen werden (Abb. 3)[1]. Die von den Händen niederhängenden Blumen machen nicht mehr den Eindruck von Lotusblüten, sondern eher von Ähren oder Rispen, deren Stengel zusammengedreht oder girlandenartig an einer Schnur vereinigt sind, und der Ohrschmuck ähnelt langen Blattknospen mit schuppenförmig aufeinanderliegenden, geschlossenen Blättern. Der Gesichtsschnitt und die ganze Gestalt ist plumper und gedrungener, aber die Haltung bewahrt die ruhige Ungezwungenheit, und auch in den Zügen prägt sich schlichte, fromme Andacht aus. Wir stehen wohl der Leistung eines weniger geschulten Provinzkünstlers gegenüber, der immerhin gutes Empfinden für Ausdruck und Bewegung kundgibt.

Ein drittes Paar (Abb. 4) dieser musizierenden Geister befindet sich unter den Photographien, die ich dem Museum durch gütige Vermittlung des damaligen Direktors des archäologischen Dienstes, Mr. Taw Sein Ko zuführte. Sie sind von diesem als Nr. 150 in der Liste des Report on archaeological Work in Burma 1904/05, p. 32 aufgeführt als „Images of Thagya (Indrā)" in Shwe Nandaw Kyaung, einem Kloster aus der Königszeit Birmas. Ich kann mir nicht vorstellen, worauf sich diese Deutung gründet; vielleicht wollte sie auf die Engel des Trayastriṃśat-Himmel Indras (vgl. Temple a. a. O., p. 70) abzielen. So auch — als Engel in Königstracht — dürfte die harfentragende Figur auf dem Türflügel einer Kloserveranda zu erklären sein, die Ferrars dem Freiburger Museum übergeben und in seinem hervorragend illustrierten Buche über Birma (Second ed., London 1901, p. 3) abgebildet hat. Eine Darstellung Indras mit einem Musikinstrument kenne ich nicht; auch Mahāvagga I, 22, 13 erwähnt kein solches Attribut; es heißt hier, daß der Götterkönig, als Buddha der Einladung des Königs Bimbisāra in Rājagṛha folgte, als Lobsänger in Gestalt eines jungen Brahmanen dem Bettelmönchszuge mit Buddha an der Spitze voranschritt.

Technisch sowohl wie in Körperbau und Haltung verrät Abb. 4 wieder eine leichtere, gewandtere Hand, jedoch das künstlerische Niveau des ersten Paares wird bei weitem nicht erreicht. Schmuck und Gewandung ist sorgfältig behandelt, aber bei der um Brust und Schulter geschlungenen Schärpe begegnen wir fast gleich großen Mängeln in der Faltendarstellung, wie bei Abb. 2. Die Sitzweise erscheint unnatürlicher, der Körper ist zu sehr in die Höhe gehoben. Die Bewegung beim Zymbelschlagen ist in einer Weise dargestellt, wie wenn dazu nicht nur der Fuß, sondern das ganze Bein in Tätigkeit gesetzt werden müßte. Am wenigsten geglückt ist der Gesichtsausdruck mit der gezwungenen Mundstellung und den überrascht starrenden Augen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Schnitzarbeit im Thāthanābaing-Kloster geradezu als Vorlage für die anderen Figurenpaare gedient hat; beide Male ist das Original nicht erreicht worden.

[1] Die hier gezeigte Figurengruppe gehört zu den magazinierten Beständen des Phayre-Museums in Rangoon, wo ich sie 1911 photographierte. Der König auf seinen Thron ist umgeben von zwei Königinnen (eine hier teilweise verdeckt), deren Ehrendame und vier Ministern. Zwei dieser Beamten tragen den oben beschriebenen Hut, der aber ohne Spitze ist.

Zu L. Scherman, Muſizierende Genien in der religiöſen Kunſt des birmaniſchen Buddhismus.

Tafel VII.

In der orientalischen Kunst ist alles Kontinuation; für die buddhistische Kunst hat diese Regel doppelte Geltung. Es ist wundersam, wie man altererbtes Volksgut zusammenkoppelt und zu einer Einheit verschweißt, die nur zu willig als kühne Neuerung gepriesen wird, bis die kulturgeschichtliche Analyse die verbindenden Fäden klarlegt. Das ästhetische Empfinden wird durch solche Untersuchungen nicht angetastet; hätten Havell und die, die ihm in den Lobeshymnen auf die indische Kunst Gefolgschaft leisten, dies beachtet, so wäre ihnen die bittere, aber in vielen Punkten berechtigte Kritik von Archer[1] erspart geblieben.

Wie ist es nun um den kunstgeschichtlichen Untergrund unserer Pyinsatenka-Nat bestellt? Die Buddhalegende hat es von jeher geliebt, sich der Musik als eines erhebenden und verschönenden Momentes zu bedienen. Den himmlischen Scharen gesellen sich die musizierenden Gandharva als Halbgötter bei, und mit dem gleichen Wort Gandhabba werden die Berufsmusiker benannt, von denen die Jātaka erzählen[2]. In gräcobuddhistischen Reliefs (s. namentl. A. Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhâra 1, Paris 1905, p. 492 ff., Grünwedel-Burgess, Buddhist art, London 1901, p. 141 f. und D. B. Spooner, Handbook to the sculptures in the Peshawar Museum, Bombay 1910, p. 23), zu denen sich weit gegen Südosten zu, vornehmlich auch in der Mathurā-Schule Repliken bieten, erscheint als Herold des Gottes Indra, der den sich zur Erkenntnis durchringenden Buddha besucht, der Fürst der Gandharva, Pañcaśikha, als Harfenspieler[3]. In der Zeit, als die Buddhalehre ihre sinnenfällige Ausgestaltung erfuhr und im gleichen Maße, wie sie im Heimatlande an Boden verlor, sich das übrige Asien dienstbar zu machen wußte, durchdrangen sich Brahmanismus und Buddhismus nicht ohne Plan und Absicht. So ward Buddha ein Platz inmitten der Inkarnationsreihe des Gottes Viṣṇu eingeräumt, und auf der anderen Seite hatte man viel früher schon in die Erlösungsreligion, der es gar nie beigekommen war, auf die Volksgötter zu verzichten, wenn sie ihnen auch theoretisch eine untergeordnetere Rolle in ihrem Sy-

[1] William Archer, India and the Future (London 1917), p. 179 ff.

[2] Vgl. die in ihrer Art vorbildliche Studie von Rich. Fick, Die soziale Gliederung im nordöstl. Indien zu Buddhas Zeit (Kiel 1897), p. 186 ff. — Bei Buddhas Auszug aus dem väterlichen Palaste erklingen nach dem Avidūrenidāna 6 800 000 Instrumente: K. Seidenstücker, Südbuddhistische Studien 1 (Hamburg 1916), p. 43. Japanische Engelsfiguren: K. With, Buddh. Plastik (Wien 1919) p. 51; Münsterberg, Jap. Kunstgesch. 2, p. 147.

[3] J. Ph. Vogel, Catalogue of the Arch. Museum at Mathura (Allahabad 1910), p. 131, 163, 168. Sonst vgl. zur Sache Curt Sachs, Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens (Berl. 1915), p. 139 (ergänzend hierzu: nicht nur das Avadānaśataka gibt uns den Namen vīṇā, sondern auch der Mahāvaṃsa, die um 500 n. Chr. verfaßte Ceylon-Chronik XXX 75 und XXXI 82). In den Höhlentempeln von Ajanta erscheint dieselbe Harfe als häusliches Musikinstrument an der Wand hängend, auf Fresko-Darstellungen aus Gautamas Jugendzeit (J. Griffiths, The paintings in the Buddhist cave-temples of Ajuntā 1 (Lond. 1896), Taf. 45 u. 48). Gang und gäbe war sie auch in der buddhistischen Epoche von Chinesisch-Turkistan; der bildnerische Schmuck vieler Höhlen stellt Indras Besuch mit dem musizierenden Pañcaśikha dar. Grünwedels ergiebiger Index zu seinen Altbuddhistischen Kultstätten in Chines.-Turkistan (Berl. 1912) macht das Auffinden dieses Materials sehr leicht; die deutlichsten Harfenbilder p. 111 u. 121. Das mittelalterliche Japan kannte eine der Bügelharfe nahestehende Form, vgl. die Wiedergabe eines dem buddhistischen Mönche Eshin (942—1017) zugeschriebenen Gemäldes bei M. Anesaki, Buddhist Art (Boston 1915), Taf. 11 rechts.

stem zuwies, u. a. Indra mit seinem gesamten Hofstaat herübergenommen. Unter diesem nun steht Pañcaśikha dem Himmelsherrn — auch die Jātaka bestätigen das — besonders nahe, und so ist es kein Zufall, wenn ein berühmter Dichter wie Aśvaghoṣa in seinem Buddhacarita, einer Bearbeitung der Buddhalegende um 100 n. Chr., die um 420 n. Chr. ins Chinesische übertragen wurde, die Bekehrung des Pañcaśikha als eines hervorragenden göttlichen Wesens durch den Meister eigens in sein Epos verflicht[1]. Das mag er um so lieber getan haben, als auch sein Herz an der Musik hing; soll er doch durch schwermütige Lieder über die Nichtigkeit des Daseins die Menge angelockt und viele dem Heilsglauben gewonnen haben[2]. Und so sonderbar es klingt: Pañcasikha wiederum war der Mittler, um Indra auf den Heilweg zu leiten. Die singhalesischen Handschriften, aus denen R. Spence Hardy sein Manual of Buddhism (Lond. 1853) schöpfte, schildern den Götterbesuch bei Buddha folgendermaßen: ‚To announce his arrival to the sage, Sekra [Indra] sent forward the déwa Panchasikha, who took with him his harp, twelve miles in length ... As it was by means of Panchasikha that Sekra was enabled to enter the first of the paths, by which, in eight births more, he will attain nirwána, he appointed that déwa as his teacher ...' (p. 289 f.)

Wie Pañcaśikhas Bügelharfe (vīṇā) geformt war, zeigt von allen Darstellungen am schärfsten das Stūparelief aus Gandhāra, das Abb. 5 nach Foucher (a. a. O., p. 495) wiedergibt[3]. Dieses Instrument ist in Indien nirgends mehr anzutreffen,

[1] S. Beal, Sacred Books of the East 19 (Oxford 1883), p. 242.

[2] M. Winternitz, Gesch. der indischen Lit. 2 (Lpz. 1903), p. 203. Eine der hier angezogenen Mitteilungen Schiefners an Albr. Weber lautet in der Originalübersetzung des auf chinesischen Quellen beruhenden Aufsatzes des Archimandriten O. Pallabius: „Nachdem er die neue Lehre angenommen hatte, vertauschte Aschwagoscha Benares mit Puschpapura und weihte seine Talente und seinen Eifer dem Dienste des Buddhismus. Diesem wünschte er auch durch seine musikalischen Fähigkeiten, welche die weltliche Erziehung in ihm ausgebildet hatte, zu nützen, komponierte zu dem Ende eine musikalische Piece besonderer Gattung in einer schwermütigen Tonart und warb eine Truppe von Sängern und Sängerinnen an. Von ihnen umringt und selbst mit einem weißen Gewande angetan, spielte und sang Aschwagoscha auf den Plätzen Puschpapuras unter Guitarren-, Lauten-, Glocken- und Trommelbegleitung im Chore sein Lied: ‚Alles schwindet, Phantomen gleich, im Weltall dahin, und Leiden drohen dem Menschen im Erdental und in der Geisterbehausung. Eitel ist der Leib und trugvoll, wie die Schilfpalme: heimlich ist er unser Feind und unversöhnlich; gefährlich ists, ihm zu nahn, sich ihm zu befreunden: ein Gefäß ist er, mit Schlangen gefüllt. Darum zürnte Buddha dem Leibe'. Durch die Neuheit der Musik und der Worte angezogen, blieben die Vorübergehenden stehen und hörten Aschwagoscha zu; die Kunde von seinen öffentlichen Konzerten erfüllte bald die ganze Stadt, und mehrere Ratschaputra, welche die Melodie und der Inhalt des Gesangs ergriffen hatten, verließen die Welt und wurden Buddhisten." (Arbeiten der Kais. Russischen Gesandtschaft zu Peking über China ... Aus dem Russischen nach dem in St. Petersburg 1852—57 veröffentlichten Original von Carl Abel u. F. A. Mecklenburg. 2 (Berlin 1858), p. 308.) — Puspapura ist einer der alten Namen des heutigen Patna; siehe hierüber V. A. Smith, The early history of India (Oxford 1904), p. 31.

[3] Der noch erhaltene Trommelunterteil des Stūpa von Sikri, den dieses Relief neben weiteren zwölf Panelen schmückt, ist bei J. Burgess, The Gandhara sculpture, Journal of Indian art 8 (1898), Nr. 62, Taf. 6 (cf. p. 32) und bei Percy Brown, Lahore Museum. A descr. guide to the departm. of arch. and ant. (Lahore 1908), Taf. 4 (cf. p. 13) abgebildet.

in Birma aber hat es sich erhalten, wenn auch nur noch in gezählten Exemplaren[1]. In der Reihe der Nat, die Sir Richard C. Temple in dem oben p. 346, Anm. 2 genannten Werke aufzählt und illustriert, finden sich zwei (p. 52 u. 66, Tafelbilder 27 u. 18), die es spielen. Ihnen fügt sich als eigenartige Kombination ein Stück des Münchener Museums (Abb. 6) an, ein Harfenspieler, der zugleich mit den Füßen die Zymbeln schlägt. Diese Figur, dort als „Udina" bezeichnet, erwarb ich am obern Chindwin aus einem alten Kloster, von dessen Veranda-Geländer sie heruntergefallen war. Der Harfenspieler, ein jugendlicher Birmane in Hoftracht, bekleidet mit dem vornehmen Seidengobelin-Rock, dem reizvoll in Wellenlinien gemusterten Acheik-Paso (acheik = Welle) sitzt auf einem Lotusthron; seine Kopfbedeckung, ein turbanumwundener Hut, entspricht der Hofmode, wie sie Abb. 3 in der Person des jungen Ministers zur Rechten des Königs zeigt. Trotz der Gleichheit der Musikinstrumente darf man nun aber nicht vorschnell die Verbindungslinie von den harfenspielenden Nat zu dem Gandharva-Fürsten ziehen. Mit dem indischen Pantheon haben jene Gestalten nichts zu tun[2]; sie gehören in die bodenständige Klasse der birmanischen Nat, die sich aus den Geistern abgeschiedener historischer oder legendärer Persönlichkeiten rekrutieren. Die beiden bei Temple aufgeführten Nat gelten als Fürstensöhne, von denen der eine als Trunkenbold, der andere beim Sturz von einer Schaukel den Tod fand.

Nicht in den harfenspielenden Einzel-Nat also haben wir die Nachfolger des Pañcaśikha zu suchen; vielmehr sind die beckenschlagenden Pyinsatenka-Nat an seine Stelle getreten. Woher nun aber die Zweizahl? Die Erklärung hierfür dürfen wir wohl darin suchen, daß die Beigabe von zwei Begleitfiguren, die sich mit der Hauptfigur zur Trinität vereinigen, den Buddhismus auf all seinen Wanderungen begleitet hat. Man denke an das Bodhisattva-Paar Kwannon (Avalokiteśvara) und Daiseishi (Mahāsthāmaprāpta) der Amida-Trinität in Japan, an die auf Elephant und Löwe reitenden Gottheiten P'u-hien (Samantabhadra, Fugen) und Wen-shu (Mañjuśrī, Monju) in China, an die Flankierung Buddhas durch die beiden Musterschüler oder durch die noch im heutigen Birma so beliebten Götter Indra (mit dem Buch) und Brahman (mit Muschel oder Wasserkanne) usw.[3] Die Zweiheit der Pyinsatenka war lediglich von symmetrischen Erwägungen, wie sie schon in der Gandhāra-Kunst die Beigabe von in ähnlicher Haltung kauernden, girlandentragenden Engeln veranlassen

[1] Vgl. Curt Sachs, Die Musikinstrumente Birmas u. Assams im K. Ethnograph. Museum zu München (1917) p. 29; über die ägyptische Heimat der indischen Bogenharfe handelt er in s. Real-Lexikon der Musikinstrumente (Berl. 1913) s. v. Harfe: Z. f. Musikwissenschaft 1 (1919), p. 267; auch seine sprachliche Ausführungen, Int. Archiv f. Ethnographie 23 (Leiden 1916), p. 4 sind beachtenswert.

[2] Wohl aber die oben S. 348, herangezogenen Ferrarsschen Figuren, bei denen immerhin die Möglichkeit vorliegt, daß sie Indra und Pañcaśikha nach altindischer Auffassung verkörpern.

[3] Für den Lamaismus hat Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (Leipzig 1900), p. 241 die häufigsten Triaden zusammengestellt. Bezeichnende javanische Stein- und Holzbilder des Śiva mit zwei Anbetern: Juynboll, Katalog d. Ethnogr. Reichsmus. Leiden 5 (1909), p. 11 Nr. 1625; Verslag Mus. v. land-en volkenkunde Rotterdam 1916, p. 14.

(Abb. 7), eingegeben[1]. Das Thāthanābaing-Kloster selbst liefert ein Beispiel, daß der Nat auch einzeln erscheint, und zwar in einem Schnitzwerk, das einen Teil der Estradenbrüstung in der Klosterhalle bildet (Abb. 8). Die Mitte füllt eine Szene aus dem Culla-Paduma-Jātaka[2], die nach oben umrahmt ist von aufstrebenden Lotusblüten, auf denen himmlische Genien (Nat) sitzen. Oben an der Spitze thront nun unser Bekannter musizierend in genau der beschriebenen Haltung und Ausrüstung, und die zu beiden Seiten angereihten männlichen und weiblichen Genien in der gleich vornehmen Hoftracht lauschen teils in gespannter Aufmerksamkeit, teils in andächtiger oder träumerischer Haltung den Tönen seiner Musik.

Schließlich wären auch die Namen an sich zu betrachten, Pañcaśikha „der Fünfflammige, Fünfsträhnige" (von der Asketenhaartracht[3] übernommen) auf der einen, Pyinsatenka auf der anderen Seite. Die erste Worthälfte ist zweifellos identisch, pyinsa ist die modern-birmanische Aussprache[4] des indischen Zahlwortes pañca. Die Bedenken, die ich trug, auch den Rest der Namen gleichzusetzen, zerstreute Dr. W. Stede, der Mitarbeiter an dem von Rhys Davids vorbereiteten Pāli-Wörterbuch, mit folgender gütiger Zuschrift: „Was Pyinsatenka anbelangt, so glaube ich, Sie haben mit Ihrer Konjektur das Richtige getroffen. Daß tenka ein skr. śikhā darstellt, ist nicht nur möglich, sondern (ganz abgesehen von der inneren Wahrscheinlich-

[1] In Höhle 37 a der Tempelanlage Bäzäklik, die Indras und Pañcaśikhas Besuch als Hauptkultbild hat, erscheinen merkwürdigerweise auch zwei Gottheiten mit der Bügelharfe: Grünwedel, Altbuddh. Kultstätten, p. 293.

[2] Jātaka 193. Unten in der Mitte: der König von Benares schickt seine Söhne (hier nur vier statt der sieben in der Überlieferung) in die Verbannung. Links ziehen Paduma und seine Frau in die Wildnis; darüber sitzt das Paar, und Paduma macht in seinen Arm einen Schnitt, um mit seinem Blute die verdurstende Gattin zu laben; sie fängt in einer Schale das Blut auf. Rechts unten schlagen Häscher einem Räuber Hände und Füße ab; darüber Prinz Paduma, wie er mit einem Korb von einem Ausgang in seine Einsiedelei zurückkehrt. Daneben seine Gattin, die er in Liebesunterhaltung mit dem verstümmelten Räuber trifft, den er mitleidig aufgenommen und gepflegt hatte. Oberhalb stürzt die Treulose den Gatten von einem Felsen in den Abgrund; weiter unten das alligatorähnliche Tier, das zu dem Abstürzenden emporsieht; links sieht man Paduma auf dem Rücken dieses Tieres von dannen ziehen. — Der Abschluß der Erzählung — die Thronbesteigung Padumas und die milde Bestrafung der als Bettlerin mit ihrem Buhler an seinen Hof kommenden Frau — ist nicht mehr dargestellt.

Das Märchen von der undankbaren Gattin hat zuletzt Gaston Paris behandelt; alles einschlägige literarhistorische Material findet man jetzt am bequemsten, worauf Kollege v. d. Leyen mich freundlich aufmerksam macht, in J. Bolte und G. Polívkas Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm 1 (Leipzig 1913), p. 129 f.

[3] Hierauf weisen auch die Beschreibungen bei Grünwedel, Altbuddh. Kultstätten, p. 34, 99, 158 mit Fig. 359; 185, sowie die von A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamunis, Mém. prés. à l'Ac. imp. des sciences de St. Pétersbourg par divers savants 6 (Pet. 1851), p. 317 angeführten tibet. Aequivalente zur-p'ud-lṅ-pa und gtsug-p'ud-lṅra-pa; vgl. den Namen eines der früheren erlösenden Buddha: Śikhin. Näheres in den tibet. Wörterbüchern von Sarat Chandra Das p. 101 f., 1096 (die Sanskrit-Uebs. vañcatīra hier offenbarer Druckfehler) und Desgodins, p. 781 f., 871.

[4] Vgl. z. B. Taw Sein Ko, Elementary hand-book of the Burmese language (Rangoon 1898), p. 4. — Ein Fabelwesen, das fünf Tiergestalten in sich vereinigte, benannte man mir in Nampan (südl. Shanstaaten) pyinsa-yūpa, was skr. pañcarūpa entspricht.

keit der Gleichung der Nom. propr.) auch sprachlich gerechtfertigt. Die Nasalierung kurzer i und e ist im Pāli sehr häufig, noch häufiger der Wechsel i > ĕ. Ferner finden wir sehr häufig im Birmanischen k für kh, und was endlich t — ś (Pāli s) betrifft, so habe ich in meiner Tabulierung der B B-Varianten von Pāli-Wörtern im Text des Niddesa (s. Cullaniddesa, Introd., p. XIX) gezeigt, daß Wechsel von s zu t in 7% vorkommt. Ich führe zwei konkrete Fälle an: Für isi in Sutta Nipāta v. 1043 hat B B iti, für āsā in S N 1060 liest B B ātā. Ich denke, wir können diese Erklärung wagen und tenka als eine birmanische „slang"-Form von Pāli sikhā ansehen."

Der Halbgötterfürst Pañcaśikha mit der aus Ägypten stammenden Bogenharfe, der Begleiter des in der ältesten Vorzeit Indiens wurzelnden Gottes Indra, abgewandelt zum tschinellenspielenden birmanisch-buddhistischen Nat — ein reizvoller, ob auch winziger Ausschnitt aus dem Kapitel jener Kulturwanderungen, in die Einblick zu gewinnen der historisch betriebenen Ethnologie unendlich mehr frommt als alles völkerpsychologische Reflektieren und Spekulieren, das sich von der Bannung des Blickes auf vermeintlich primitive Menschenstämme eine Stählung seiner Kräfte verspricht!

Ein Beitrag zur historischen Entwicklung des Universismus auf Grund ältester überlieferter Heiratssitten. Von Erich Schmitt.

Kaum ein Gebiet menschlicher Einrichtungen ist besser dafür geeignet, uns einen Einblick in seine allerältesten, unter Umständen sogar aus prähistorischer Zeit überlieferten Sitten und Gebräuche gewinnen zu lassen, als gerade dasjenige, welches die Heirat, die Sitten und Bräuche zur Regelung des Verhältnisses der Geschlechter untereinander, umfaßt. Aus den Forschungsergebnissen der modernen Ethnologie lernen wir, daß wir aus den Beobachtungen teils wilder, teils halbzivilisierter lebender Völker sowie aus den literarischen Entdeckungen in den Schriften alter Kulturvölker auf gesellschaftliche Zustände einer älteren, bereits zu Grabe getragenen Kulturepoche schließen können und müssen. Sollte da China eine Ausnahme bilden? Wir wissen alle, daß China das vorbildliche Land konservativsten Geistes ist, daß dieses mehrtausendjährige Kaiserreich — die Zeit von der Revolution ab mit dem Niedergang durch zersetzenden europäischen Einfluß bleibe hier außer acht — das Land par excellence der „erstarrten Kultur" ist, ein Petrefakt aus uralter Zeit. Muß denn nicht aber diese Kultur auch einmal einen Werdegang zurückgelegt haben? Sie muß doch historisch geworden sein. Die Frage ist eben, läßt sich aus den ältesten Quellen ein solches allmähliches Werden rekonstruieren, oder liegt uns in diesen ältesten Berichten dieselbe Kultur, wie wir sie später finden, als etwas bereits Fertiges vor, oder sind Spuren einer älteren Epoche übriggeblieben?

Mit Professor DE GROOTS neuem Werk „Universismus" ist der Sinologie zum erstenmal das Bild von der Einheit des gesamten chinesischen Geisteslebens gegeben, da wird die bunte Vielgestaltigkeit der äußeren, oft recht bizarren und grotesken Erscheinungswelt durch e i n e Formel ausgedrückt. Diese physisch-metaphysische Betrachtungsweise des gesamten Weltalls, der universellen Schöpfung reicht, wie Professor DE GROOT zeigt, bis in das graue Altertum zurück und ist die einzige wahre, die orthodoxe Lehre des Chinesen. Die endgültige Entscheidung auf die Frage aber, ob sich nicht doch noch Reste präuniversistischer, d. h. prähistorischer Sitten und Bräuche finden, ist noch nicht gefallen. Gelingt es diese zu finden, so wäre das ein Anhaltspunkt zum Verständnis des historischen Werdens jener einzigdastehenden Naturphilosophie, jenes Weltsystems, das zumindest vier Jahrtausende Millionen über Millionen von Menschen in ihrem ganzen Denken und Fühlen beherrscht hat.

Untersuchen wir nun daraufhin, wie sich die ältesten Berichte über Heiratssitten zu den universistischen Spekulationen verhalten, die für die Heirat eben alles nach der Wechselwirkung des jang und jin, des männlichen und weiblichen Prinzips, be-

rechnen. Zu dem Zweck müssen wir ausgehen von einer Untersuchung über die Jahreszeit, in der die Ehen nach universistischer Berechnung geschlossen werden müssen, und das Ergebnis müssen wir vergleichen mit den Zeitangaben aus den Quellen über die allerältesten Heiratssitten.

Zwei Arbeiten, eine chinesische und eine französische, haben sich mit einem Unterteil unserer Fragestellung beschäftigt. Die chinesische kritische Abhandlung stammt aus dem gewandten Pinsel des scharfsinnigen Essayisten Tu Ju, 杜佑, und steht in dem Kapitel, 嫁娶時月議, „Untersuchungen über Jahreszeit und Monat für Heiraten" seines großen Werkes, 通典, T'ung tien[1] „Allgemeine Grundprinzipien". Verwertet sind darin schon die Untersuchungen der beiden großen kritischen Kommentatoren Tsĕng k'ang-ts'eng, 鄭康成[2], und Wang Su, 王肅[3], sowie anderer weniger gelehrter Köpfe. Die europäische Schrift, die für unsere Aufgabe in Frage kommt, ist GRANET'S[4] „Coutumes matrimoniales de la Chine antique" (T'oung Pao Vol. XIII, Nr. 4, Okt. 1912), eine überaus scharfsinnige Kritik der Ergebnisse des konservativen Tsĕng k'ang ts'eng und des Liberalen Wang Su, die beide, trotz aller redlichen Bemühungen, sich aus dem Bann ihrer naturphilosophischen Anschauungen zu befreien, doch letzten Endes wieder in die alte Denkart zurückverfallen und der europäischen Forschung doch eben keine befriedigende Lösung des Problems zu geben imstande sind.

Es folge nun Tu Ju's oben zitierte Abhandlung „über die Jahreszeit und den Monat für die Heiraten" in vollständiger, wortgetreuer Übersetzung.

„Der kleine Regler des Hsia-Dynastie (夏小正) sagt: ‚der zweite Monat i st die richtige Zeit für den Mann zum Heiraten'. Gemäß den Bestimmungen der Tsŏu (周制) „wird im mittleren Frühlingsmonat (仲春之月) b e f o h l e n[5], daß Mann und Mädchen sich in dieser Zeit treffen. Das pĕn (奔), das ‚Heiraten ohne Riten' ist nicht verboten[6]." Die Kommentare dazu sagen: „Gemäß Tsĕng jüan, 鄭元[7], sollen die Heiraten im mittleren Frühlingsmonat stattfinden; Wang Su, 王肅, hält den Herbst und Winter für die richtige Jahreszeit zum Heiraten; der mittlere Frühlingsmonat ist (für ihn) die Zeit, wo der Termin zu Ende geht." Sun Ch'ing, 孫卿, sagt: „Fällt Reif herab (霜降)[8], dann holt man die Braut ein, schmilzt das

[1] Der Gesamttitel ist 唐杜佑通典. Tu-Ju lebte 735—812. Wegen der großen Wertschätzung des Werkes von seiten der chinesischen Gelehrtenwelt vgl. DE GROOT: Sinologische Seminare und Bibliotheken § 5. Die staatswissenschaftliche Literatur S. 29f. (Hier steht für 佑 das Zeichen 祐, das gleichbedeutend ist.)

[2] Lebte 127—200. Auch unter dem Namen 鄭玄 Tsĕng Hsüan bekannt, vgl. GILES Bibliogr. Dict. Nr. 274, S. 113.

[3] Starb 256 n. Chr., vgl. GILES a. o. O., Nr. 2227, S. 847.

[4] GRANET erwähnt Tu Ju's Abhandlung nicht.

[5] Es sei darauf hingewiesen, daß der kleine Regler der Hsia-Dynastie von einer Sitte spricht „es ist die richtige Zeit ...", während in den Tsŏu-Bestimmungen das Wort „令 wird befohlen" steht, was von Wichtigkeit ist.

[6] 奔者不禁. Das pĕn übersetzt GRANET (S. 550) mit „s'unir dans les champs."

[7] Dieses Zeichen 元 ist gleichbedeutend und gleichlautend mit 玄.

[8] 霜降 ist eine der 24 Einteilungen des Sonnenjahrs und fällt in die Zeit um den 23. Oktober.

Eis (冰 泮), so hört man damit auf." KONFUZIUS sagt im Chia jü, 家語, den „Hausgesprächen": „Alles Lebende verbirgt sich im Jin, und das ist der Anfang zum Gebären. Deswegen paßten die Heiligen sich dieser Zeit an für die Paarung von Mann und Weib. Nach den astronomischen Gesetzen (天數, nach der himmlischen Providentia) fällt der Rauhreif herab, und die Arbeiten der Frauen sind vollendet; dann geht das Heiraten vor sich. Wenn das Eis (dann wieder) schmilzt und der Ackerbau und die Seidenzucht wieder beginnt, dann hören zu dieser Zeit die Heiratszeremonien auf." Ferner sagt er ebenda: „Im Winter vereinigt man Mann und Weib, im Frühling verteilt man Würden und Ränge; das alles heißt šun, 順, willfährig[1]." Nach ŠU SI, 束晳, heißt es: „In den 240 Jahren der Tš'un-Ch'iu Geschichte zieht ein Mädchen von Lu (魯) aus zur Heirat, kehrt eines als Gattin heim (歸), holt ein hoher Beamter seine Braut ein, heiratet der himmlische König die Königin — alles aber geschieht jedoch in der Zeit vom ersten bis zum zwölften Monat."

In allen Fällen (fährt Tu Ju fort) hielt man sich nicht an eine bestimmte Zeit. Warum wird also das 失時, ši-ši, „die richtige Zeit versäumen" teils getadelt, teils gelobt? Ist es nicht falsch, bloß auf die Mitte des Frühlings und den letzten Herbstmonat dies alles zu beschränken? Ja, wahrlich, das Tš'un-Ch'iu zitiert das allergeringste Gute und tadelt das allergeringste Schlechte. So ist das Jagen im Frühling in Lang (狩于郎) eine Zeremonie, für die schriftlich der richtige Zeitpunkt niedergelegt ist; im Sommer in der Hauptstadt (zur Erholung und Erfrischung) auf den Hügel zu gehen, dafür ist keine bestimmte Zeit niedergeschrieben. Ist nun für solche kleinen Angelegenheiten des Menschen schon niedergelegt, daß sie ihre feste Zeit haben, und daß man diese nicht versäumen darf, wieviel mehr erst für die Heirat, die doch der Anfang der menschlichen Naturgesetze und die größte aller Riten ist! Hier nicht zu untersuchen, welche bestimmte Zeit dafür angesetzt ist, auf daß diese nicht verpaßt werde, das sollte nicht etwas Schädliches sein?

Wenn nun für die Heiraten der Termin vom letzten Herbstmonat ab im mittleren Frühlingsmonat endigt, dann war doch, da der zehnte Monat im Winter des zweiten Jahres des Jin (隱, Fürst von Lu 魯公) gleich dem achten Monat der Hsia-Dynastie war, noch nicht der letzte Herbstmonat erreicht. Als Als Po-chi (伯姬) nach Chi (紀) als Frau heimkehrte (歸 = heiratete), war es der letzte Frühlingsmonat der Tšou (Zeitrechnung) und der erste Monat der Hsia (Zeit); und der sechste Monat des 25. Jahres des Tšuang (莊, Fürst von Lu) war gleich dem vierten Monat der Hsiazeit. Der mittlere Frühlingsmonat war aber bereits überschritten, als Po-chi nach Chi heiratete.

Wie kommt es nun, daß die klassischen Bücher keinen Tadel und die drei Überlieferungen keine Kritik dafür haben, ganz gleich, ob das Mädchen vor der Zeit der Blüte oder nach Ablauf der Frist heiratet? Die Freude der Dichter ergreift die zahlreichen, weit verbreiteten und passenden Gelegenheiten. Sie bringen ihre Metaphern

[1] Vgl. DE GROOT Universismus, bes. S. 36ff.

(雪) an oder erzählen, was ſie geſehen haben. Aber keineswegs können ſie alle auf eine ganz beſtimmte Zeit warten.

Ferner, was das Kapitel des Ši-ching Tao jao (桃夭)[1] betrifft, ſo lobt es, daß die Heirat zur richtigen[2] Zeit ſtattfindet. Daher nennt es die Zeit der Reife und Kraft und nicht die Zeit eines Tages oder Monats. Somit gilt das „glänzend ſind ſeine Blüten" (灼灼其華) nur als Metapher für die Zeit der Reife und Kraft und will nicht ſagen, daß man für die Heiraten gerade den Monat nehmen ſoll, wo der Pfirſichbaum blüht[3]. Die nächſte Strophe lautet:

„Seine Blätter ſind üppig, überreich wird ſeine Frucht ſein; dieſes junge Mädchen geht in ihr künftiges Heim." Iſt das der mittlere Frühlingsmonat?

Ferner ſagt der Kommentar zu der dritten Strophe der Ode, 摽梅, Piao mei: „Gegen Ende des Sommers (夏之向晚). (Die Zeit), wo das Eis noch nicht geſchmolzen iſt (逮冰泮)[4], das iſt vor dem erſten Monat". Und „das Zirpen der Zikaden im Gras" (草蟲𠔃要𠔃要)[5], das bedeutet die Zeit des Herbſtendes. Die einen ſagen, es ſei dies d i e Zeit für das Heiraten, die anderen ſagen, dieſe Zeit ſei g u t für die Vereinigung von Mann und Weib.

Das Tšou Li (周禮) hält den mittleren Frühlingsmonat für die richtige Zeit zur Vereinigung von unverheirateten Männern und Weibern, wo alle insgeſamt gepaart werden ſollen; nicht aber iſt es ein Feſt für gewöhnliche Menſchen. Das Chü Li, 曲禮 (Kapitel aus dem Li chi; bei COUVREUR Liki I, S. 30. 31) ſagt: „Haben Mann und Mädchen keinen Vermittler, ſo wiſſen ſie gegenſeitig nicht ihre Namen. Deswegen müſſen Tag und Monat dem Fürſten und, nachdem man ſich durch Faſten gereinigt hat, den Kuei, 鬼, und šen, 神, angeſagt werden." Wenn die Heiraten im mittleren Frühlingsmonat ſtattfinden müſſen, ſo iſt eben Monat und Tag regelrecht beſtimmt und man darf nicht früher oder ſpäter (heiraten)? Ferner iſt Tag und Monat dem Fürſten zu ſagen. Wahrlich, für das Aufſetzen der Mannbarkeitsmütze und der

[1] Vgl. LEGGE I. i. VI.: The peach tree is young and elegant; brilliant are its flowers. This young lady is going to her future home (之子于歸), and will order well her chamber and house.

[2] Urſprünglich doch wohl die Zeit der Blüte des Pfirſichbaums gemeint! Vgl. ſpäter die ethnologiſche Löſung.

[3] Hierzu LEGGE'S Commentar: „The critics see a greet deal more in the piece than this (= praise of a bride going to be married); — the happy state of Chow, produced by King Wan (acc. to Choo), or by T'ae-sze (acc. to Mao) in which all the young people were married in the proper season; i. e. in the spring, where the peach tree was in flower, and at the proper age, i. e. young men between 20 and 30, and girls between 15 and 20. It w a s a rule of the Chow dynasty that marriages should take place in the middle of spring (Chow le II. VI. 54). This marriage would be about that time, and the peach tree was in flower; but it was only the latter circumstance which was in the poet's mind.

[4] Dieſe Stelle ſteht Legge I. 3. IX. 3. 匏有苦葉. Er überſetzt: The wild Goose, with its harmonious notes, at sunrise, with the earliest dawn, by the gentleman, who wishes to bring home his bride, [is presented], before the ice is melted; und erklärt: „This was done before the ice is melted, implying that the concluding ceremony would take place later.

[5] Vgl. Legge I. 2. III. 1.

Heirat des jungen Mannes, sowie für die Verleihung der Haarnadel an das Mädchen und seine Heirat gibt es feste Zeiten[1]. Für das Aufsetzen der Mannbarkeitskappe gilt 20 Jahre als Höchstgrenze, aber nicht gilt der Termin des Ts'un-ch'iu. Nur allein für die Heirat von Mann und Mädchen sollte man sich binden an eine ganz bestimmte Jahreszeit und an einen bestimmten Monat? Wang Su sagt: „Die Heiraten fangen an im dritten Herbstmonat und enden im mittleren Frühlingsmonat." Er sagt aber nicht, daß man im Frühling nicht heiraten d ü r f e. Und Ma-tšao-to, 馬昭多, zitiert die Zeugnisse des Ts'un-ch'iu, um das Ši-ching umzustoßen in den schwierigen und falschen Stellen.

Beide Kritiker aber haben die richtige Bedeutung außer acht gelassen und verstehen nichts davon. Das ganze Jahr hindurch ist es e r l a u b t zu heiraten, und das w a r eine alte richtige Sitte. Heutzutage gemäß dem Ši-hun-li (士婚禮), heißt es in der Erläuterung zu dem 請期, „um den (Heirats-)Termin bitten[2]": „Wenn die drei Tsu, 三族 (d. h. die Eltern des Vaters, der Mutter und der Frau) sich nicht darum kümmern, so muß man eben einen Wahrsager bestellen, daß er einen günstigen Tag finde. Dann kann man die Heirat vollziehen.

Die Bedeutung (das Wesen) der Ehe besteht in der Tugend und Reinheit; aber alle vier Jahreszeiten hindurch wird sie geschlossen. Man richtet sich ganz nach den Umständen. Wie sollte man da einen ganz bestimmten Zeitabschnitt, nämlich den Herbst und Winter als allein günstig für die Eheschließung betrachten können? Die alten Heiligen nahmen eine bestimmte Jahreszeit oder einen bestimmten Monat als Grenze. Man muß jedoch dafür sorgen, daß es nicht dazu kommt, daß man die Worte des Šu (束) auf alle Li verallgemeinert."

Damit schließt diese interessante Abhandlung, der eine ebenso lehrreiche, etwas kürzere über das Jahresalter (年齡議) vorangeht, die aber für unsere Untersuchung von geringerer Bedeutung ist, da sie nur universistische Spekulationen enthält. In der vorliegenden Abhandlung jedoch sehen wir das ehrliche Bemühen des Verfassers, sich aus den Krallen des philosophischen Systems zu befreien, das ausnahmslos das ganze chinesische Geistesleben in seinen Bann gezogen hat. Nach den Lehren des Universismus ist die beste Zeit für die Heiraten diejenige, wo Jin, das weibliche Element, vorherrscht, also der Herbst und Winter; und man soll eine Jin-Handlung nie zu einer Jang-Zeit vornehmen, denn das kann nur Unglück bringen. Dazu paßt also die Stelle aus dem Chia jü des KONFUZIUS: 霜降而婦功成嫁娶者行焉. 冰泮而農桑起昏禮始殺於此. „Wenn der Rauhreif fällt, dann sind die Arbeiten der Frauen vollendet, und die Heiraten können vor sich gehen; wenn das Eis schmilzt, beginnt der Ackerbau und das (Pflücken der) Maulbeerbaumblätter. Um diese Zeit fangen die

[1] Diese festen Zeiten sind für den Verfasser eben die festgesetzten Grenzen des Alters für den jungen Mann und das Mädchen. Diese Frage behandelt er eingehend in einem Kapitel vorher, das den Titel führt: 男女婚嫁年齡議. Eine Übersetzung dieser Abhandlung erscheint demnächst in meiner größeren Arbeit über „die chinesische Ehe".

[2] Eine der ersten Zeremonien zur Heiratsschließung.

Heiratsriten an zu Ende zu gehen." Als Gewährsstelle wird das Ši-ching herangezogen (Pei fong, Nr. 9, COUVREUR, p. 38 und LEGGE I, p. 54): „wenn der Mann sich ein Weib suchen geht, so geschieht es, bevor das Eis geschmolzen ist" (士如歸妻 迨冰未泮) und (Wei fong, Nr. 4, COUVREUR, p. 67, LEGGE I,p. 97) „ich bitte dich, betrübe dich nicht, der Herbst wird der Augenblick sein" (將子無怒, 秋以爲期). Der Kommentar zitiert das Tšou li, 周禮, wonach es der neunte Monat ist, wo der Reif fällt und somit die Heiraten beginnen, und wonach man noch kurz nach Beginn der Feldarbeiten die Heiratsriten ausübte, 至二月農事已起, 乃會男女之無夫家者. 奔者期盡此月. „Ist der zweite Monat herangekommen, so sind die Feldarbeiten schon begonnen worden. Dann vereinigt man die unverheirateten Männer und Mädchen; die Zeit der ritenlosen[1] Heiraten endigt in diesem Monat." Die Heiratszeit fällt also in die Periode kurz nach dem Herbstäquinox bis kurz nach dem Frühlingsäquinox. Nach dem berühmten Kommentator Tšeng k'ang ts'eng ist aber der zweite Frühlingsmonat der eigentliche Heiratsmonat. Er stützt sich dabei auf die Sätze des Tšou Li (Cap. 地官媒氏), wo von der Befugnis des Vermittlers in den folgenden Worten die Rede ist: 仲春之月令會男女. „Im mittleren Frühlingsmonat ist es befohlen, Mann und Mädchen zu vereinigen". Der Kommentator des Chia jü sieht darin die letzte Grenze für die Heiratsschließung, Tšeng aber die privilegierte Zeit, den Heiratsmonat par excellence. Denn er ist der strenge „Universist". 仲春陰陽交, 以成昏禮, 順天時也. „Im mittleren Frühlingsmonat vereinigen sich jin und jang; zur Erfüllung der Heiratsriten fügt man sich willfährig den himmlischen Jahreszeiten." Der Kalender der Hsia-Dynastie sagt 二月綏多男女 „Im zweiten Monat vereinigt man in großer Zahl die Jünglinge und Mädchen." Und aus dem Jüe'ling, 月令, den monatlichen Vorschriften, schließlich entnehmen wir, daß im zweiten Monat, wo die Schwalben wiederkommen, das Fest des Gottes der Heiraten, des 大媒 Ta Mei, des „großen Vermittlers", gefeiert wird.

Diesen Stellen gegenüber steht unvereinbar die Ode aus dem Ši-ching (Pei Fong, Nr. 9, COUVREUR p. 38) mit dem Satz: „Der Herbst wird der Augenblick sein." Auf Grund dieser Stelle kommt Tšeng dazu, seine Theorie über die zwei Arten von Heiraten aufzustellen von denen die eine gefeiert wird zur Zeit des Frühlingsäquinox, die andere zu der des Herbstäquinox, d. h., also zu den beiden Jahresperioden, wo jang und jin sich paaren. So versucht Tšeng, der konservative Universist, sich aus dem Dilemma zu befreien. Aber die Sätze aus dem Ts'un-ch'iu bleiben unerklärt und die von GRANET interpretierten Liebeslieder aus dem Ši-ching[2], die alle in die ge-

[1] Couvreur. Dict. class. gibt für 奔 „prendre un mari sans accomplir toutes les formalités d'usage" und zitiert den Satz aus dem 周禮地官媒氏.

[2] Die wichtigste ist die Ode Tsong fong (COUVREUR p. 101), die in Wirklichkeit die alten ländlichen Sitten mit ihren freiem Geschlechtsverkehr (vgl. die bedeutungsvolle Verwendung der Pflanze 蒲, die man im 5. Monat pflückte, zur Verhütung der Folgen!) schildern, aber von den universistischen Moralisten als Satire auf eine Zeit aufgefaßt werden, wo durch dauernde Kriegswirren die Moral des Volkes geschwunden sein soll!

samte Frühlingszeit fallen, lassen sich nicht mit Tsengs Theorie so einfach erklären. Ihm gegenüber steht der liberalere Wang su, der den menschlichen Leidenschaften schon einen größeren zeitlichen Spielraum gewährt. Aber trotzdem steht auch er noch zu sehr unter jener orthodoxen, metaphysischen Theorie. Beide sind zu sehr gebunden an die Lehre vom jang und jin. Ihr Blick reicht nicht bis hinab auf den Wesensgrund des eigentlichen Problems, sie haben vor ihr Teleskop den trüben Schleier des Universismus gespannt, ihre Logik ist eben die historisch-kulturell bedingte Logik des chinesischen orthodoxen Gelehrten, dessen Denken sich nur in seinen eigenen, originellen Bahnen bewegt, aus denen es sich nicht entfernen kann. Mit dieser Logik ist aber auch ihre Moral universistisch gebunden. Wenn sie also im Ši-ching Lieder finden, die Sitten anderer sexueller Art besingen, so können ihnen solche Stellen nur ein Zeugnis sein für Zustände völliger Sittenverderbnis, ja sie deuten solche Lieder gar als Satire auf diese Zustände! Denn die Li, 禮, nicht zu halten, führt zum Untergang eines Volkes; und das Hauptgesetz sexuellen Anstands ist die unbedingte Trennung der Geschlechter.

Aber auch unser Verfasser Tu Ju dringt nicht bis in die Tiefe des Problems; denn, wenn er den ganzen Streit abtut mit den Worten, Tseng und Wang und die anderen Kommentatoren hätten eben die Sitten nicht verstanden, man durfte gemäß dem Zeugnis des Ts'un-ch'iu, das sonst so kritisch ist, zu jeder Jahreszeit heiraten, und die Dichter hätten sich auch an keine bestimmte Zeit gehalten, so gibt er damit auch keine befriedigende Lösung des Problems.

Wir müssen einen anderen Weg zur Erklärung einschlagen, und da bleibt kein anderer übrig als der, den die Ergebnisse ethnologischer Forschung vorschreiben. Die oben erwähnte Ode Tseng fong (COUVREUR p. 101), sowie die weiteren im GRANET zitierten und interpretierten (p. 529 ff.) Liebeslieder nebst einigen Analogien moderner Sitten der Lolos und Aboriginerstämme der Gegend von Long tsou sind nur erklärbar als Überbleibsel einer Kulturepoche, die präuniversistisch ist, einer Epoche rein bäuerlicher Sitten, noch unangekränkelt von des Gedankens Bläße. Wie aber in jedem Lande und zu jeder Zeit die kulturelle Höherentwicklung von oben kam und langsam in die Tiefe und Breite des Volkes hinabstieg, so fingen auch in China die Sitten der mählich sich herausbildenden Feudalklassen an, ihre Macht und ihren Einfluß über weitere Kreise des Volkes auszudehnen. Die universistische, später konfuzianisch-kanonisierte Weltanschauung lehrte mit ihrer verfeinerten philosophisch bedingten Moral, auf die ursprünglichen unschuldigen, bäurischen Sitten als auf etwas Schlechtes, Verwerfliches und Verabscheuungswürdiges herabzusehen. Diese neue Weltanschauung begriff nicht das Naturgesetz, das in diesen alten Bauernsitten, uneingeschränkt durch künstliche Moral, herrschte und sie bedingte, verstand nicht mehr, daß diese Sitten nur ein Ausfluß menschlicher Urzustände waren. Mit dem Frühling setzt die Steigerung des Geschlechtstriebs ein; und die jungen Leute, die nach der langen Winterszeit zum erstenmal wieder ins Feld ziehen, wo die jungen Triebe der Natur zu neuem

Leben emporsprießen, feiern draußen in ihrer Weise der Natur folgend ihr Fest. Aus den alten Liebesliedern des Ši-ching läßt sich durch die besondere Zeitdefinition, die in der Angabe des Blühens oder Früchtetragens gewisser Pflanzen besteht mit großer Gewißheit der Schluß ziehen, daß diese Lieder ein Niederschlag solcher Jugendfeste (奔 pen) sind, die, durch das Naturgesetz bedingt, Überreste der urzeitlichen Brunstzeit des Menschen sind[1]. Mit der Epoche aber, wo in China mit der einsetzenden administrativen Zentralisation, die feudale höhere Bildung und Gesittung, die auf den universistischen Prinzipien beruht, das Volk erfaßt, finden wir auch gleichzeitig in bezug auf die Heiratsgebräuche solche administrativen Befehle. Im Tsou Li heißt es: „Der Vermittler befiehlt (令), die jungen Männer und Mädchen zusammenzubringen." Im Kalender der Hsia-Dynastie, dem kleinen Regler, war nur von der „Sitte" des Heiratens gesprochen, wo es hieß, daß der zweite Monat die Zeit der Heiraten sei. Die klassischen Gelehrten sahen vor sich nur das Riesengebäude ihrer auf der primitiven Klassifikation von jang und jin begründeten Metaphysik und begriffen nicht, daß dieser Kalender keine astronomisch-astrologische Grundlage haben könnte; sie ahnten nicht im entferntesten, da ihnen die Erkenntnis von einem natürlichen Werden, von einer Evolution nicht aufgegangen war, daß diesen alten Liedern des Ši-ching ein Feldkalender zugrunde liegen muß, in dem die Jahreszeiten nicht mit astronomischer Präzision bestimmt, sondern nur ungefähr angegeben waren. Für diese späteren universistisch gebildeten oder verbildeten Gelehrtenhirne, die in allen menschlichen Handlungen eine Wirkung von jang und jin sahen, und alles Tun und Treiben der Menschen nach diesen Prinzipien regulierten, fehlte das Verständnis für das enge Band zwischen der Aussaat, den Feldarbeiten und der Zeit der Ruhe und des dörflichen, beschaulichen Lebens. Spitzfindig und scharfsinnig grübelten sie über diese ihnen unbegreiflichen und anstößigen Sitten und kamen schließlich, ohne eben die richtige Lösung dieses Problems zu finden, zu der Erklärung, daß solche Sitten nur der Ausfluß einer durch lange Kriege unterminierten und degenerierten Moral sein konnten. Und die alten Liebeslieder wurden in ihren Augen Satiren!

Wir aber schließen: In diesen wenigen Liedern sind uns Spuren einer präuniversistischen Kulturepoche überliefert worden. Mit dem Augenblick aber, wo uns spätere Mythen und Legenden über die Urzeit begegnen und erst recht da, wo die Historie den Schleier der Mythe zerreißt, tritt uns auch schon das eine System in seinen Grundzügen fertig entgegen. Ob sein Werden und Entstehen an konkreten Einzelbeispielen nachweisbar sein wird, ist der zukünftigen Forschung vorbehalten.

[1] Vgl. dazu KULISCHER: Die geschlechtliche Zuchtwahl bei den Menschen in der Urzeit. Ztschr. f. Ethnol. 1876, S. 142. WESTERMARCK: Gesch. d. menschl. Ehe. II. Kap. MÜLLER-LYER: Familie, II. Kap., S. 204.

Das Märchen von dem Mechaniker und dem Maler in tocharischer Fassung. Von E. Sieg.

Im tocharischen Puṇyavantāvadāna[1] findet sich unter No. 5-9 unserer Anordnung auch die hübsche Geschichte von dem Mechaniker und dem Maler, die wir bereits durch SCHIEFNER[2] aus dem Kandjur kennen. Im tocharischen Text wird sie von Prajñavān vorgetragen, um zu erweisen, daß auch die Schönheit (rūpa) dem Verstand (prajñā) unterlegen ist. Die tocharische Erzählung ist jedoch weit kunstvoller und zugleich ausführlicher gehalten als sie uns die tibetische Version bietet. Sie sei daher hier zu Ehren des Altmeisters der Sinologie in Urtext und wortgetreuer Übersetzung mitgeteilt, zugleich mit der Absicht, die Aufmerksamkeit der Sinologen erneut auf diese Geschichte hinzulenken. Vielleicht gelingt es sie auch im chinesischen Tripitaka in dieser erweiterten Form nachzuweisen[3].

Bei der Umschrift des Textes bin ich in derselben Weise verfahren wie bei der Geschichte von den Löwenmachern[4]; der den Fremdbuchstaben inhärierende Vokal ist durch ä wiedergegeben, fehlende Akṣaras sind, soweit tunlich, in runder Klammer ergänzt, sonst durch wagerechten Strich markiert. Bei der Übersetzung habe ich mich auch in der Wortfolge wieder möglichst getreu dem Original angeschlossen, um erklärende Noten zu sparen. Die in ( ) beigefügte Zeilenzählung dient nur zur Erleichterung der Kontrolle der Übersetzung.

(1) *täṣ penu (wra)som arämpätyo kaknu lkätsi käswe knänmune ats mä täṣäṃ*
(2) *täpreṃ ats pälkäṣ (s)äṃ tseke ṣi peke ṣi pat arämpät täṣ tuṅkäpñune arässi*
(3) *cämpäṣ pärko yatsi nu mä (cämpä)ṣ / mäṃt ne älyäkyäṃ praṣtaṃ älak saṃ*
(4) *pekant yaṃträcäres waṣtä lokit yeṣ tmäṣ säm yaṃträ(cäre pe)käntäṃ puk*
(5) *wäknä yärkä yämuräṣ oṣeñi pkäntäk waṣtaṃ lake raksäṃ kuñcit ṣiṃ ṣä(lyp)*
(6) — — — — *yantär ṣinäṃ śominäṃ śkaṃ lamäṣ lyalymäṃ säm cami śla*
(7) *wäktasurñe oki käwält(une yärk) yämälyo tsaraṃ eṃtsus paṃ ypäṃ täm nu*

---

[1] S. Verf.: „Die Geschichte von den Löwenmachern in tocharischer Version in ‚Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients', Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag gewidmet". 1916 p. 147 ff.

[2] S. SCHIEFNER Bull. de l'Acad. Imp. de St. Pétersbourg T 21 (1876) Kol. 195 f, Mél. Asiat. VII (1875) p. 521.

[3] Eine der tib. sehr ähnliche Fassung unserer Geschichte aus dem chines. Trip. bei CHAVANNES, Cinq cents contes et apologues, vol. II, p. 12. — Eine andere Automatengeschichte berichtet LIEH-TSE, Buch V, von einem Jüngling, der gehen, sich verneigen, singen konnte und sogar den Frauen und Sklavinnen des Königs, dem er vorgeführt wird, zublinzelt. S. FABER, der Naturalismus bei den alten Chinesen . . . oder die sämtlichen Werke des Philosophen LICIUS, Elberfeld 1877, p. 123; LIÄ-DSI, das wahre Buch vom quellenden Urgrund, übersetzt von WILHELM, Jena (Diederichs) 1911, p. 59. Für diesen Hinweis bin ich F. W. K. MÜLLER zu Dank verpflichtet.

[4] S. a. a. O. p. 148.

(8) *mānt wāknā // ṣāmnernaṃ //*
(9) *proṣminn oki sām tsru ṣāt lkā(māṃ) śāri lyāk /*
(10) *mātsratsi oki mā plāc crankās mā karyā /*
(11) *śla tuṅk oki nu rāsñā poke (paṃ) ypamāṃ /*
(12) *pontsāṃ kapśiññāṣ omlyi wikṣā pekāntāp / 1. //*
(13) *tmāṣ sām pekant āknts(ne)yo tām or ṣināṃ śominānaṃ yneś śomiṃ ṣiṃ*
(14) *ime kālpo āñmaślākk ats pāltsāṅkāṣ o(te tā)preṃ kāwāltune ote tāpreṃ k͡leñciṃ*
(15) *māsratsuneyo proṣmune // soktaṃ //*
(16) *mā ṣokyo ḷkāṣ kām—c mā nu yutkos klyomśo ñi /*
(17) *rasaṣ poke paṃ ypamāṃ sumnātr oki cwaṅkeyaṃ /*
(18) *wāsānkātār tsru pāśnaṃ pro(pmahu)r tmāk musnātrā /*
(19) *māsratsi pe ṣñikek nu kātkāṣtār ñi tuṅkyāriñc / 1. //*
(20) *kuss aśśi sās yaṃtrācā(res mās)katār ṣar ckācar epe śāṃ epe spaktānik epc*
(21) *nṣākk oki lokit kakmus nāṃ / mā (nu yā)talyi ṣeṣ lokit lo[ki[1]]tāpāk yārk yatsi*
(22) *wātkāssi ṣokyo nu yaṃtrācāre nṣaṃ p͡kolyune — — — — lalākṣu kuc ne tāṣ*
(23) *taṃ ne krāntsonāṃ śomināṃ snākyāṃ nṣaśśāl tārko tmāṣ pekant eṅkāl[y]o —*
(24) *— — —s tāṣ śewiṃtrā potāk pañwtsi lek yaṣ tām nek śominānac lkāmāṃ*
(25) *āñmaślākk ats (pāltsānkāṣ // ap)tsaradarśnaṃ //*
(26) *mar tāṣ tuṅk ṣñi akmalyo nāṣ trikässi kakmu yneś /*
(27) *kupre wa(ṣtaṃ tākiṣ) ñ(i nā)ṣ yārkässi pākār lmos /*
(28) *āriñc ṣināṃ yārṣlune kos ne tāṣac mā yārsmār /*
(29) *mā ñi ṣpāṃ (yā)l myiṣtār śkaṃ paṃ ypamāṃ sās lālaṃṣkā / 1. //*
(30) *nunak pāltsāṅkāṣ tsopatsāṃ ñātse pālko(rāṣ) mā nu tāṣ knānmāñcāśśi*
(31) *śākwāknā k͡lewāsac tuṅk tsāknātsi tārkor taṃ ne we(wñu) lāñci k͡leyac pācri*
(32) *śnac mṣapaṃtināp śnac ṣñaṣṣeyāp śnac kāṣṣiyāp śnac lyut(ār me)maṣ*
(33) *potarṣkāṃ k͡leyac kālpapālskāṃ k͡leyac mākis kālkālyāṃ k͡leyac lyutār pāk*
(34) *(krāṃ)tsonāṃ k͡leyac śol kulypamāntāp mā yāl tāmyo sās ñi sñaṣṣeyāp ṣñi*
(35) *lyutār pāk śkaṃ (ya)tsi krāṃtso nasluneyā mā yātalyi tuṅ śārsässi nunak pāl-*
(36) *tsānkāṣ kus nu cāmpiṣ taṃ ne krām(tso)nāṃ taṃ ne tkanā taṃ ne tkanā taṃ ne*
(37) *praṣtā kālporāṣ āñcām sākässi kyal mā[1]nāṣ tā(m) tuṅkyo plāc wāwim kupre*
(38) *pat nu tsarā neṣ eṃtsmārāṃ tmāṣ pekant śla tuṅk yantār ṣi(nāṃ śo)mine tsarā*
(39) *eṃtsurāṣ tmāk sām yaṃtār wekat pkānt pkānt kratswañ śorkmi ṣutkmi klārāṃ*
(40) *(śomiṃ) mā śkaṃ tāk tām pālkoräṣ pekant wiyoki lakeyāṣ kākātku āneñci*
(41) *pālkoräṣ (tām ne w)e ṣokyo nu kakātwu tākā yaṃtrācāreṃ kāṣṣinā ote tāpreṃ*
(42) *eṅklis tampewātsune o(te tāpreṃ) āknts uneyis empelune kratswsaṃ kar wrasoṃ*
(43) *tāpreṃ prākār tuṅk yāmtrā ṣokyo nu krañcāśśi kārme (we)ñlune kuc ne tām*
(44) *trāṅkiñc mā naṣ āñmaṃ wrasaśśi āñma ṣi īme yāmu wāṣpā (pe)nu āñcām*
(45) *mā naṣ // ylaṃ //*

[1] Vom Verf. ergänzt, fehlt im Text.

(46) *kratswas ṣutkmäs śorkmäsyo mälkoñcsaṃ ṣyak mäṃt ne ñi (säṃ) ime täk /*
(47) *täm nek äy śwäl puskäsyo mälkoñcsaṃ ṣyak wrasaśśi äñma ṣime /*
(48) *ka(pśiṃ)näṣäs päkäntu pkänt pkänt potka mä tṣaṃ naṣ äñcäm ñomä /*
(49) *mäṃt ne kratswsaṃ ñi tuṅk täk (täm) nek kapśnaṃ mskatär paṃ hišt trak eṅkäl / 1.*
(50) *säs wram nu yaṃträcäreṃ käṣṣinä ṣñi amokaṃ o(pä)śśune nṣac laläkṣu täk*
(51) *kyal mä näṣ penu cami ṣñi amok lkätsi äyim tmäṣ pekant ymä(r ymä)r*
(52) *lyuwram roteyäntu tskoräṣ tämäk wṣe poṣṣä ṣñi äñcäm sasrukunt kñuk(aṃ*
(53) *spa)rpyo ṣpinac läṅkmäṃ pekat täm nu mänt wäknä // ṣaḍap devadattenaṃ //*
(54) *ywont lap tsru yre(ki) — — aśäṃ tont yoṣṃoṣ ywont lymenyo ṣuṅkäṣṣ atas ymäṃ /,*
(55) *läṅmäṃ tsaräṃ peyu ärtak — — — kätsyo kñukaṃ sparp ṣpinac läṅmäṃ sasrukunt /*
(56) *wsi yats kapśiññä näskont — — —*
(57) *— — śy oky äñcäm päpekuräṣ kämat lyuwram kälk elä 1. //*
(58) *tmäṣ ksär yaṃträcär(e pekäntä)nac kakmuräṣ pälkät täm yantär ṣinäṃ śomi-*
(59) *näṃ pkänt pkänt käklosäṃ pälkä(t) śkaṃ ca(m pe)käntäṃ sasrukunt ṣpinac*
(60) *länmäṃ tmäṣ wiyoki wak cärk klopasu näṃtsu träṅkäṣ häk(ä)ryäppäkäryap /*
(61) *tmäṣ waṣkärs värtskäñ ype ṣiñi wrasañ mäk śoṣi käkropu (träṅki)ñc kus täk*
(62) *klopasu näṃtsu yaṃträcäre träṅkäṣ pälkäc näcki ñi klop caṣ // śuri(ṣinaṃ) //*
(63) *pekäntäśśi käṣṣiśśi käṣṣi pekant ñi naṣu /*
(64) *lokit yeṣ ñi yantär ṣi śomiṃ cami spa(ktäṃ) ypä /*
(65) *tuṅkyo śśi tsis śominäṃ wekat yaṃtär cam kipyo /*
(66) *sruksät äñcäm säm pekant läṅkä(ṣ) ṣpinac pälkäc kraṃś 1. //*
(67) *wrasañ penu caṃ peke pälkoräṣ yneś pälskaṃ yämuṣ träñki(ñc) hai wäṣpä*
(68) *käryap täk // tmäṣ yaṃträcäre käṣṣi läntac kälk cam wram länt äkṣiññä nätäk*
(69) *älu ype ṣi pekant yeṣ ñi waṣtä käkärpu ṣeṣ säm täpärk kip ṣä — pi ṣñi äñcäm*
(70) *sasrukät täṣ nätkis kärsor täṣ wäl penu peräk ämäśäs cam wram — — lyu*
(71) *tmäṣ ämäśäñ ype ṣiñi wrasañ kuss ats ne cam peke pälkänt p͡u kis yneś pe(kant)*
(72) *— — täk tämyo cem p͡u käk tsärtar tmäṣ yamträcäre wrassac träṅkäṣ maśkaṃ*
(73) *sercär ṣu[1] pkämä(csaṃ) porat sparp kärṣtoräṣ caṣ pre lo pkamäc tmäṣ yaṃträcäre*
(74) *poratyo svarp kärṣtätsi päknäṣät (tmä)ṣ pekant päkär lantu yaṃträcäreṃ käṣṣinac träṅkäṣ // kuswaṃ //*
(75) *mar yat mar yat mar släkkär naṣt yaṃträcäre /*
(76) *mar ṣñi poṣi mar ñi peke kan yat sne maṅk /*
(77) *pälkär nar ṣu äne(ñci) neṣ ṣotre pyämtsär /*
(78) *älak peke älak pekant kyal mä kärsnät 1. //*

[1] Für *pu* des Textes.

(79) *tām pälkoräṣ puk wras(añ) añumāski nāṃtsuṣ karyeñc // taṃ ne wkānyo or ṣi*
(80) *peke ṣi penu arāmpāt wrasaśśi tuṅkāpñune (arā)ṣ mā nu caṃ säm knā(nmu)-*
(81) *neyāṣ wārcetswātsuneyā ṣñi pat ālu pat tām ṣurmaṣ pruccamñe ya(ts)i cāmpāṣ //*

(1) Wäre auch ein Menſch mit Schönheit verſehen, gut anzuſehen, Verſtand allein wäre ihm nicht (2), (ſo) als ſolche nur ſcheint ſie, eine künſtliche oder gemalte Schönheit[1] dürfte es ſein, Liebe und Verliebtheit hervorzurufen (3) iſt ſie im Stande, (wirkliches) Glück zu bewirken jedoch iſt ſie nicht im Stande. Wie zu einer anderen Zeit ein fremder (4) Maler in eines Mechanikers Haus als Gaſt kam. Darauf der Mechaniker den Maler in jeder (5) Beziehung mit Verehrung behandelt habend, während der Nacht in (ſeinem) Hauſe ein Lager ihm decken ließ, Öl (6) ... und ein mechaniſches (künſtliches) Mädchen, das ſich da befand, ſtellte er ihm hin. Sie, voll (7) Ehrfurcht gleichſam ihre Schönheit mit der Ehrenerweiſung in der Hand haltend entgegenſtreckte ihm. Und das (8) in welcher Weiſe? //Ṣāmnernaṃ[2]//

(9) Wie eine würdige Perſon ſie ein wenig zu Boden blickend lieblich ausſah,
(10) Wie eine Schüchterne auf Geſpräch ließ ſie ſich nicht ein, lachte ſie nicht,
(11) Wie eine Verliebte jedoch reckte ſie den Arm ſich entgegenſtreckend:
(12) Aus dem ganzen Körper des Malers Schweiß[3] brachte ſie heraus. 1.

(13) Darauf der Maler aus Unverſtand bei dem hölzernen Mädchen von einem leibhaftigen Mädchen (14) die Anſchauung[4] gewonnen habend bei ſich denkt: O dieſe Schönheit, o dieſe Würdigkeit der Frauen (15) durch (ihre) Schüchternheit! //Soktaṃ[5]//

(16) Durchaus nicht blickt ſie auf[6] — ſie iſt auch nicht beſorgt um meine Ehrenhaftigkeit (?)[7]
(17) Sie reckt den Arm, ſich entgegenſtreckend nimmt ſie gleichſam auf (ihren) Schoß[8]
(18) Es regt ſich (nur) wenig auf (ihren) Brüſten das Tuch, gerade verſchiebt es ſich;
(19) Wenngleich ſchüchtern, (ſo) bezaubert ſie doch durch Liebe mein Herz. 1.

---

[1] Wörtlich: ‚die Schönheit eines Kunſtwerkes oder einer Malerei‘.
[2] Name eines Metrums von 4×12 Silben mit Zäſur nach der fünften Silbe.
[3] (1) *omlyi* muß hier subst. ſein, das adj. *omāl* (fem. *omlyi*) bedeutet ‚heiß‘.
[4] *ime* überſetzt ſonſt ſkt. *smṛti*, vgl. jedoch 44ff.
[5] Name eines Metrums von 4×14 Silben mit Zäſur nach der ſiebenten Silbe.
[6] Es folgt anſcheinend ein Nomen im Dativ, der bei den Verben des Sehens im Toch. üblich iſt. Sollte etwa zu *kāmenac* zu ergänzen und zu überſetzen ſein: ‚durchaus nicht ſieht ſie nach Liebe aus?‘ Nach Analogie von *rāmnac*, Dativ von *rām* = Rāma wäre allerdings **kāmnac* als Dativ von **kām* = kāma zu erwarten.
[7] *klyomśo* (im Manuſkript klyom śo mit Virāma nach m) kommt nur hier in dieſer Verbindung vor. Da *klyom* mehrfach im Sinne von ſkt. ārya belegt iſt, ſehe ich in *klyomśo* eine Abſtraktbildung = āryatā.
[8] Etwa wie die Mutter ihr Kind?

(20) Wer wohl (ist) diese, ist sie des Mechanikers Schwester, oder Tochter, oder Gattin, oder Dienerin, oder (21) ebenso wie ich als Gast gekommen? Allerdings nicht geeignet wäre sie, daß man sie als Gast eben einem Gast Verehrung erweisen (22) ließe. Sicherlich indessen hat der Mechaniker zu mir Vertrauen ... gezeigt, daß er dieses (23) so schöne Mädchen allein mit mir lassend (ist). Darauf der Maler aus (?) Leidenschaft . (24) .. sie wird sein[1], gähnt, sich zu strecken[2] Miene macht. So eben auf das Mädchen (25) blickend bei sich denkt er. // Aptsaradarśnam[3] //

(26) Nichts hier (von) Liebe, die durch ihr Gesicht mich zu betören gekommen ist leibhaftig,

(27) Ob in meiner Behausung sie soll mich zu verehren[4] weiter bleiben?

(28) (Meine) herzliche Verehrung jedenfalls will ich dieser nicht bezeugen,

(29) Und mein Einschlafen soll auch nicht stören diese, die sich entgegenstreckt mit dem geschmeidigen (Arm?).

(30) Wiederum denkt er auf die große Gefahr hinblickend: nicht haben ja hier Verständige (31) zu zehnerlei Frauen Liebe zu äußern die Erlaubnis. So heißt es: Zur Frau des Königs (32), zur Gattin des Vaters, zur Gattin des Adhipati (?), zur Gattin des Freundes, zur Gattin des Lehrers, zu einer überaus (33) herausfordernden (?)[5] Frau, zu einer Frau mit Hintergedanken (?)[6], zu einer Vielen zugänglichen Frau, (und) ganz besonders (34) zu einer schönen Frau soll, wer sein Leben lieb hat, nicht gehen[7]. Darum (ist) diese als meinem Freund angehörig (35) und, um ganz besonders zu wirken[8], auf Grund (ihres) Schönseins nicht geeignet, daß man sie Liebe erfahren lasse. Wiederum denkt (36) er: Wer indessen vermöchte eine so Schöne an solchem Orte[9] zu solcher (37) Zeit erlangt habend sich selbst zurückzuhalten. Warum nicht soll ich aus Liebe zu ihr ein Gespräch führen, oder ob (38) ich an der Hand zuvor sie fasse? Darauf der Maler liebevoll an des mechanischen Mädchens Hand (39) faßte und sofort der Mechanismus zerfiel, auseinander die Holzstücke, Schrauben und Keile[10] fielen ihr[11], (40) und ein Mädchen nicht (mehr da) war. Das gesehen habend der Maler, wie

[1] Ich vermute, daß mit *tāṣ* eine direkte Rede schloß, die den Gedanken des Malers wiedergibt (vgl. Z. 27!) — das voraufgehende *-s* läßt auf ein fem. als Subjekt schließen.

[2] Zu *poṭāk pañwisi* vgl. *poṭāk pāñwmāṃ* in der Geschichte von den Löwenmachern. Meine frühere Übersetzung (a. a. O. p. 159 zu Z. 28 f.) ist entsprechend so zu verbessern: ‚Sogleich der (Löwe) sich streckte, unter Gähnen von (seinem) Lager sich erhob.'

[3] Metrum von 4×14 Silben mit Zäsur nach der siebenten Silbe.

[4] Oder bedienen = skr. sevitum.

[5] *potarṣkām* ist *ἅπ. λεγ.*

[6] Wörtlich ‚Zu e. Gedanken habenden!'

[7] Das sind aber nur neun Arten! Der Schreiber hat offenbar eine Kategorie übersprungen.

[8] s. v. a. ‚was die Hauptsache zu besagen hat'?

[9] Das zweite *taṃ ne ṭkanā* ist überflüssig.

[10] Diese drei Worte kommen nur in dieser Erzählung vor; vgl. auch 42, 46 und 49; ihre genauere Bedeutung ist somit ganz unsicher.

[11] bzw. ihm.

verstört vom Lager aufgestanden (und) genau (41) hingeblickt habend so sprach: Sicherlich doch bin ich verspottet worden vom Mechaniker-Meister, oh über die (42) Macht der Leidenschaft! Oh über die Gewalt des Unverstandes! Da zu Holzstücken ein Mensch (43) so heftig Liebe äußert. Sicherlich ist es doch ein wahrer Ausspruch der Weisen, wenn sie da (44) sagen: „Nicht ist in der Persönlichkeit[1] der Menschen die Anschauung von der Persönlichkeit gemacht worden, fürwahr überhaupt eine Persönlichkeit (45) gibt es nicht.“ //Ylaṃ[2]//

(46) Wie[3] in Bezug auf aus Holzstücken, Schrauben und Keilen zusammengesetzten (Dingen[4]) hier meine Anschauung war/

(47) Gerade so ist auch in Bezug auf die aus Knochen, Fleisch und Sehnen Zusammengesetzten die Persönlichkeitsanschauung der Leute/

(48) Die Körperteile habe ich je einzeln geprüft, nicht hier gibt es (etwas) mit dem Namen Persönlichkeit./

(49) Wie zu Holzstücken ich Liebe empfand[5], gerade so ist es dem Körper gegenüber. Pfui über die blinde Leidenschaft!/1.//

(50) Diese Sache ist indessen von dem Mechanikermeister als Fertigkeit in seiner Kunst mir gezeigt worden, (51) warum sollte nicht auch ich ihm meine Kunst zu sehen geben? Darauf der Maler schnell schnell (52) (sein) Gerät (?) und (seine) Tuschen hervorholend, noch in derselben Nacht auf die Wand sich selbst als sich getötet habenden mit einem Strick um den Hals (53) am Pfosten hängend malte. Und das in welcher Weise?// Ṣaḍap devadattenaṃ[6]//

(54) Eingesunken den Kopf ein wenig[7] ... (starr?) die Augen gerichtet nach vorn[8], mit eingesunkenen Lippen, die vom Rachen ab(?) standen[9]/

(55) (Herab[10])hängend die Hände und Füße ... mit dem Bauch, um den Hals den Strick, am Pfosten hängend, sich getötet habend,/

(56) Den Goldglanz am Körper erloschen(?[11])/ ...

---

[1] = skt. ātman.

[2] Metrum von 4×18 Silben mit Zäsur nach der 7. und 14. Silbe.

[3] *māṃt ne.*

[4] Statt des hier stehenden loc. pl. sollte man eigentlich e. fem. loc. sg. erwarten, „wie zu der zusammengesetzten.“

[5] Wörtlich: meine Liebe war.

[6] Name eines Metrums von 20, 22, 10 und 15 Silben; die 1. Verszeile hat Zäsur nach der 5., 10. und 15. Silbe, die 2. nach der 8. und 15., die 3. nach der 5., die 4. nach der 8. Silbe.

[7] Die Bedeutung des Wortes *yreki*, das außer an dieser Stelle nur noch einmal belegt ist, konnte ich bisher nicht ermitteln.

[8] *yoṣmoṣ* etwa im Sinne von skt. agratas.

[9] Wörtlich ‚gingen‘. *atas* ist *ám. ley.*

[10] Die Bedeutung von *ārtak* ist noch nicht sicher.

[11] *nāskont* ist *ám. ley.*

(57) Wie ... sich selbst gemalt habend, nahm er sein Gerät (und) ging abseits(?)[1] / 1 //

(58) Darauf am andern Morgen der Mechaniker, zum Maler gekommen seiend, sah das mechanische Mäd(59)chen auseinander gefallen; er sah auch den Maler sich getötet habend am Pfosten (60) hängend. Infolgedessen wie verstört (seine) Stimme er erhob. Unglücklich[2] spricht er: Ach (wie) schade, ach (wie) schade! (61) Infolgedessen alsbald (?)[3] die Einwohner, die Staatsbeamten (und) viele Leute, die sich versammelt hatten, sagen: Wer war (62) der Unglückliche? Der Mechaniker sagt: Sehet meine Herren, dieses Unglück: // Śurişinaṃ[4] //

(63) Unter den Malermeistern der Meistermaler mein Freund (?)[5]

(64) Als Gast kam, mein mechanisches (künstliches) Mädchen ihm den Dienst versah, /

(65) Aus Liebe wohl berührte er[6] das Mädchen, der Mechanismus zerfiel (und) aus Scham darüber /

(66) Tötete sich selbst der Maler; er hängt am Pfosten, sehet ihr Guten! / 1 //

(67) Auch die Leute diese Malerei gesehen habend leibhaftig, verwundert sagen: ach wahrlich (68) schade war es! Alsdann der Mechanikermeister zum König ging, die Sache dem König er berichtete: Herr! (67) Aus einem fremden Staat ein Maler kam, in meinem Hause abgestiegen er war. Der jetzt aus (?)[7] Scham sich selbst (70) tötete. Dieses der Herr wissen möge. Auch der König glaubte, indem er den Ministern die Sache anvertraute (?)[8]. (71) Darauf die Minister (und) Staatsbeamten, wer eben die Malerei sah, für jeden leibhaftig der Maler (72) ... war es. Darüber sie alle insgesamt weinten. Darauf der Mechaniker zu den Leuten spricht: Umsonst (73) klagt ihr, holet herbei eine Axt, den Strick zerschnitten habend, diesen (sc. den Toten) hinweg nehmet. Darauf der Mechaniker (74) mit der Axt den Strick zu zerschneiden beabsichtigte. Darauf der Maler, wieder erschienen zum Mechanikermeister spricht: // Kuswaṃ[9] //

(75) Tu's nicht, tu's nicht, sei nicht töricht (!)[10] oh Mechaniker! /

(76) Nicht deine Wand, nicht meine Malerei zerstöre schuldlos /

[1] *elä* könnte allerdings der -ä=Kasus von *el* ‚die Gabe' sein, so daß zu übersetzen wäre ‚und ging mit der Gabe', etwa s. v. a. ‚mit Hinterlassung (dieses Gemäldes) als Geschenk'. In der tibetischen Version heißt es aber, daß er sich alsdann versteckte. Ich vermute daher in *elä* eine Postposition im ähnlichen Sinne.

[2] Wörtlich ‚unglücklich geworden', etwa = skt. duḥkhito bhūtaḥ.

[3] *waṣkärs* ist ἁπ. λεγ.

[4] Name eines Metrums von 4×14 Silben mit Zäsur nach der 7. Silbe.

[5] Die Bedeutung von *naṣu* ist noch nicht sicher.

[6] Für *tsis* des Textes ist offenbar *tsit* zu lesen.

[7] Da *kip* ‚Scham' in seiner Bedeutung gesichert ist, kann das folgende *ṣä—pi* schwerlich etwas anderes als ‚auf Grund von' od. dergl. bedeuten.

[8] Ich vermute, daß das *lyu* zu *p‿kolyu* zu ergänzen ist, vergl. oben 22 *p‿kolyune*.

[9] Name eines Metrums von 4×12 Silben mit Zäsur nach der 4. und 8. Silbe.

[10] *slākkär* ist ἁπ. λεγ.

(77) Sieh du Narr (?)[1] zu genau, zuvor die Regel beachte: /
(78) „(Ein) Anderes ist die Malerei, (ein) Anderes der Maler", warum weißt du (das) nicht! / 1 //
(79) Das gesehen habend waren alle Leute erstaunt und lachen. // Auf solche Weise auch eine hölzerne (80) (oder) eine gemalte Schönheit[2] der Leute Liebe und Verliebtheit hervorruft, nicht indessen sie durch das dem Ver(81)stand Unterlegensein für sich selbst oder für andere aus diesem Grunde jenen Vorrang[3] einzunehmen imstande ist.

[1] *nar* ist *ân. lsy.*
[2] Wörtlich ‚die Schönheit eines Holzes (oder) eines Gemäldes'.
[3] sc. unter den fünf Tugenden virya, śilpa, rūpa, prajñā und puṇya.

Die Pfauenkönigin (K'ung-tsioh ming-wang, Kujaku myō-ō) in China und Japan. Von M. W. de Visser.

§ 1. Eine bemerkenswerte Figur im chinesischen und japanischen Buddhismus ist die sogenannte Pfauenkönigin, deren indischer Name im Sanskrittitel des betreffenden Sutras lautet: Mahāmayūrī vidyārājñī, „Königin übersinnlicher Kenntnis, die Große Weibliche Pfau." Dieser Titel, welchen wir im Catalogue of the Hodgson Manuscripts (VII, 45) finden, beweist deutlich, daß diese in China und Japan als männlich betrachtete und abgebildete und als Mahāmayūra, „der große männliche Pfau" erklärte Figur in Wirklichkeit weiblich war. Wie hätte auch sonst AMOGHAVAJRA, der letzte Übersetzer des Sūtras, diese Gottheit mit dem mystischen Namen Buddha-Mutter, Buddhamātrika, bezeichnen können? Offenbar identifizierte er Māyā und Mayūrī miteinander, obwohl die Mutter des Buddha nichts mit dieser „Weiblichen Pfau" gemein hatte.

Meinem Freunde und Kollegen, Prof. VOGEL, verdanke ich folgende Erläuterungen, welche die weibliche Natur dieser Gottheit feststellen. In BÖTHLINGK-ROTH's Sanskrit-Wörterbuch (V, S. 643) lesen wir s. v. Mahāmayūrī: „Nomen propium einer der fünf Schutzgöttinnen (Mahāraksha) bei den Buddhisten" (Pañcamahāraksha, vgl. Mahāmāyūrī-stotra Sammlung Nr. 125 und Sādhanamāla Nr. 119, d. h. Lobgedichte an diese Göttin und Zauberformeln zur Erlangung ihres Schutzes).

Prof. WINTERNITZ sagt in seiner Geschichte der Indischen Literatur[1]: „In ähnlicher Weise erscheinen die Dhāraṇīs oft als Bestandteile von Sūtras, in denen die Umstände berichtet werden, unter denen sie verkündet werden. Es gibt aber auch zahlreiche Dhāraṇīs, die einzeln in Handschriften enthalten sind, und andererseits ganz große Sammlungen von Dhāraṇīs .... Ungemein beliebt ist in Nepal die Pañcaraksha („Fünf-Schutz") genannte Sammlung von fünf Dhāraṇīs, nämlich:

1. Mahāpratisarā, zum Schutz gegen Sünde, Krankheit und andere Übel.
2. Mahāsahasrapramardinī, gegen böse Geister.
3. Mahāmayūrī, gegen Schlangengift.
4. Mahāçītavatī, gegen feindliche Planeten, wilde Tiere und giftige Insekten.
5. Mahā(rakshā)mantrānusāriṇī, gegen Krankheiten.

Solche zum Schutze gegen allerlei böse Mächte dienende Dhāraṇīs werden auch häufig als Amulette verwendet." Und in Note 2 zitiert er HODGSON, Essays, S. 18,

[1] II, 1, die Buddhistische Litteratur, S. 271.

Mahāmayūri-Darstellung. (Sammlung Hara Tomitarō, Yokohama.) 12. Jahrhundert. Nach Kokkwa Nr. 200.

der berichtet, daß man in nepalesischen Gerichtshöfen die Buddhisten auf die Pañcarakshā schwören läßt.

RĀJENDRALĀLA MITRA spricht in seinem Werke „The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal (S. 164, Ms. B 4) ebenfalls über diese Pañcarakshā, „the five protectors." „The first page of each of the five works (charms for warding off evils) has on its middle a vignette; that on the Mahāçitavatī represents a green-coloured goddess with three heads and six hands, seated on two Garuḍas". Auf Seite 165 wird die fünfte dieser Göttinnen beschrieben als „four-headed and ten-handed, and seated on two peacocks. The colour of the goddess is red, but her heads are successively white, red, blue and yellow." In Bezug auf Mahāmayūrī bespricht er S. 173 eine Sammlung Mantras gegen Schlangengift, welche offenbar mit dem ins Chinesische übersetzten Sūtra übereinstimmt. „When the Lord was in the Jeta grove at Çrāvastī, Ānanda reported that a Bhikshu had been bitten by a black serpent, and was on the point of dying, and thereupon the Lord revealed the mantras. They are all of the same character, full of repetitions, and unintelligible words. The mantras are said to have been originally known to a king of peacocks who dwelt on the southern scarp of the Himālaya, and thence their name Māyūrī or relating to a peacock". Mit dieser letzten Erklärung bin ich nicht einverstanden, weil das Sūtra den Pfauenkönig genau von der Gottheit Mahāmayūrī, der Großen Weiblichen Pfau, unterscheidet. Auf den chinesischen und japanischen Gemälden ist der erstere der Pfau, das Reittier der menschlich gestalteten Gottheit.

FOUCHER, Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits[1] nennt die Mahārakshās oder Pañcarakshās „les cinq grandes divinités protectrices que les Bouddhistes associent aux cinq sens". Er gibt ihnen dieselben Namen wie WINTERNITZ, aber Nr. 4 und 5 haben hier ihre Plätze gewechselt. In einem bengalischen Manuskript in Cambridge (Add. 1688), aus dem elften Jahrhundert, mit 36 Miniaturen, fand er diese Bilder und Beschreibungen. Mahāmāyūrī ist hier grün und beschützt den Geruch; die Beschreibung dieser Göttin gibt er leider nicht, wohl aber diejenige der fünften Göttin (Mahāçītavatī): „Elle a quatre bras et une seule face; elle est rouge; de ses deux mains de droite elle tient le rosaire et fait le geste de la charité; dans ses deux mains de gauche elle tient le croc à manche orné du foudre et, devant la poitrine, un livre; elle a pour germe la syllabe: ‚Jīm!'; Amitābha siège dans sa tiarē; elle est assise (à l'indienne), les jambes à demi croisées; elle porte les diverses parures; son siège et son auréole sont faits d'un soleil." Auch die Beschreibung der zweiten Göttin übersetzt er: „Elle est blanche, à une seule face, à six bras: dans ses trois mains de droite, l'épée, la flèche et le geste de la charité; dans ses trois mains de gauche, l'arc, le lacet et la hache; elle porte des parures bigarrées; beauté, jeunesse, amour sont son partage; elle porte dans sa couronne Vairocana; d'un lotus et d'une lune sont faits son siège et son auréole."

[1] II (1905), Ch. III, les déesses terribles, § 2, les Pañcarakṣās, S. 99—101.

Diese letzte Beschreibung zeigt uns, wie die tantrischen Priester der Sung-Dynastie in China dazu gekommen sind, die ursprünglich vierarmige Mahāmayūrī sechsarmig darzustellen, und auch ihre Attribute (Lotusblume, Pfauenfedern, und zwei Früchte) zu ändern in Bogen, Pfeil, Lanze und vajra (zwei Hände sind in Gebet zusammengefügt, vgl. unten, § 4). Offenbar hat man die Gestalten der fünf Göttinnen miteinander verwechselt. Auch FOUCHER bemerkt folgendes: „Ces deux exemples suffisent à démontrer le caractère exceptionnellement bénin et gracieux de cette série de miniatures et de sādhana[1]. Malheureusement à côté de cette tradition, qui doit être la plus ancienne, une autre conception, complètement inconciliable avec elle, est déjà consignée dans nos textes et va se donner pleine carrière dans les manuscrits postérieurs. D'après ces nouveaux documents, c'est no. 1 (jaune) qui est blanche tandisque no. 2 (blanche) devient bleue; de même no. 4 (bleue) devient rouge tandisque no. 5 (bleue) passe au vert; enfin la Mahāmāyūrī (Nr. 3) échange le vert pour le jaune. En même temps toutes multiplient le nombre et exagèrent à plaisir l'horreur de leurs visages et de leurs atributs: évidemment elles ne passent plus pour „protectrices" qu'à condition d'apparaître sous forme d'épouvantails."

So sind die fünf „milden" Göttinnen im Laufe der Zeit zu den „déesses terribles" geworden, wozu FOUCHER sie in seinem dritten Kapitel rechnet, und die er in illustrierten Manuskripten des elften Jahrhunderts abgebildet fand als „personnages corpulents et de sexe ambigu, d'un caractère terrible et démoniaque, ordinairement vêtus d'une peau de tigre et environnés de flammes, souvent ayant trois faces à trois yeux et une énorme chevelure hérissée, parfois coiffés d'une tête hennissante de cheval. On reconnaît à ce tableau les divinités qu'on a pris l'habitude d'appeler ‚tantriques' et que nous décrivent en effet les tantras."[2]

Als Nebenfigur der grünen Tārā finden wir Mahāmayūrī ebenfalls in den von FOUCHER beschriebenen Sādhanas[3]: „Une autre forme (de la Tārā verte) toute pareille, dite Varadā ou ‚la donneuse de faveurs' ajoute à ces deux figures assistantes deux autres qui sont, à droite, Mahāmāyūrī, et, à gauche, Jāṅgulī." Auch Prof. GRÜNWEDEL[4] beschreibt die Göttin Mahāmayūrī (tibetisch Ma-bya-c'en-mo) als eine beliebte Nebenfigur der grünen Tārā, von gelber Farbe, kenntlich durch den Pfauenschweif und das Büffelfell.

Im Lamaismus wird Mahāmayūrī mit Amoghasiddhi in ihrer Krone abgebildet (wie Kurukulla[5]); wie wir oben sahen, wurden Vairocana und Amitābha in der Krone

[1] Die sādhanas sind Handlungen zur Erlangung bestimmter Wünsche durch Hilfe bestimmter wohlwollender oder drohender Gottheiten oder Dämonen. Vgl. Foucher, l. l. II, Introd. p. 7, Burnouf, Introd. à l'histoire du Bouddhisme indien, Sect. V, S. 522; L. de La Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et matériaux (1898), S. 105 fg.

[2] Icon. bouddh. I, Ch. II, les divinités § 2, S. 74; cf. Pañcakrama, éd. de La Vallée Poussin I.

[3] II Ch. II, Les divinités féminines, § I, la Tārā verte, S. 65.

[4] Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, S. 146.

[5] Waddell, Lamaism, S. 338.

zweier Anderen der Pañcaraksha vorgestellt. Offenbar wurden diese fünf also mit den fünf Dhyānibuddhas in Verbindung gebracht. In Japan ist es Vairocana (Dai-Nichi nyorai, „der Tathāgata die Große Sonne"), der mit Mahāmayūrī in mystischer Beziehung gedacht wird. In PANDER's Pantheon des Tschangtscha Hutuktu[1] wird die Pfauengöttin in folgender Weise beschrieben und abgebildet: „Mild aussehend. Sitzt auf dem Lotusthron. Hat drei Gesichter und acht Arme. Attribute: Weihwassergefäß mit Schnabel, Rad, Schwert, Pātra mit einem Buddhabilde darin, Pfauenfeder, Weihwassergefäß ohne Schnabel; zwei Hände führen kein Attribut." Dies ist also wieder eine jüngere, dreiköpfige Vorstellung, aber doch noch „mild aussehend."

In China und Japan finden wir nur die ältere, einköpfige, milde Figur. Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier in Bezug auf diese beiden Länder das ganze Thema ausführlich und mit allen Einzelheiten behandeln wollte. Ich möchte mich hier vielmehr auf eine kurze Wiedergabe der wichtigsten Ergebnisse meiner Forschungen beschränken, um sie vielleicht später in ausgedehnter Form mitzuteilen.

§ 2. Das Pfauensūtra.

Die Hauptquelle unsrer Kenntnisse in Bezug auf diese Gottheit und ihren Kult ist das Pfauensūtra. Der chinesisch-buddhistische Kanon enthält nicht weniger als sechs verschiedene Übersetzungen dieses Textes, welcher auch im Sanskrit und Tibetischen vorhanden ist. Es ist interessant zu sehen, welche große Freiheit sich die Übersetzer gestatteten und in wie verschiedener Weise sie ihre Arbeit auffaßten. Die Tatsache aber, daß schon während der Östlichen Tsin-Dynastie (317—420) drei frühere Übersetzungen erschienen (welche jedoch schon 730 verloren gegangen waren), so daß derselbe Stoff neunmal bearbeitet wurde, beweist genügend, wie wertvoll dieser Text in den Augen der Priester gewesen ist. Auch geht hieraus deutlich hervor, daß die Mahāyāna-Schule lange vor dem Entstehen der Tantrischen Schule, im sechsten Jahrhundert von Asangha gestiftet, die mystischen Zauberformeln, die Mantras und Tantras der Yoga als sehr wichtig erkannte und verbreitete, und die Devas, Halbgötter und Dämonen des Hinduismus als mächtige Beschützer derjenigen, welche diese Formeln anwendeten, betrachtete. Vollständige Übersetzungen dieses Sūtras aber wurden erst im 8. Jahrhundert von I-TSING und AMOGHAVAJRA gegeben, und es war die Tantrische Schule, welche diesen Text und den darin vorgeschriebenen Kult in China benützte und allgemein verbreitete als mystisches Mittel zur Erlangung des oft ersehnten Regens oder zur Vertreibung gefährlicher Krankheitsdämonen.

1. Von den sechs vorhandenen chinesischen Übersetzungen dieses Sūtras[2] sind

[1] Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum f. Völkerkunde, Band I, 2./3. Heft, S. 82, Nr. 178.
[2] Nanjō, Catalogue of the Buddhist Tripitaka, Nr. 306—311.

Nr. 309 und 310 die älteſten und kürzeſten (6 und 12 Doppelſeiten). Poh Çrīmitra[1] 帛尸梨蜜多羅, ein fremder çramaṇa aus dem Weſten, deſſen Name in Überſetzung Kih-yiu, 吉友, „Glücklicher Freund" lautet, und der im Anfang des vierten Jahrhunderts nach China kam, ſchrieb in den Jahren 317—322 drei Überſetzungen, von welchen zwei eine ſehr kurze und eine etwas längere Auswahl des Inhalts dieſes Sūtras enthielten. Der Titel iſt: 佛說大孔雀王(雜)神咒經 Fuh-shwoh Ta-k'ung-tsioh-wang (tsah) shen-cheu king, „Predigt, vom Buddha gehaltenüberdie(gemiſchten)heiligenZauberformeln(Mantras) der Großen Pfauenkönigin."

Nr. 309 fängt in folgender Weiſe an: Der Buddha ſprach zu Ānanda: „Es war in alten Zeiten im Süden des Königs der Schneeberge (Himālaya) ein goldfarbiger Pfauenkönig. Der Buddha wohnte in ihm. Wenn jener (Pfauenkönig) dieſes Sūtra über die Zauberformeln der Großen Pfauenkönigin am Morgen erklärte und dadurch ſich ſelbſt beſchützte, ſo gab es am Tage Frieden und Ruhe; und wenn er es abends deutete und dadurch ſich ſelbſt beſchützte, ſo gab es in der Nacht Ruhe und Verborgenheit." (佛告阿難。往昔於雪山王南有一金色孔雀王。佛住其中。彼以此大孔雀王咒經朝說自住晝則平安,晝說自護夜則安護。 Darauf ſagt der Buddha die Zauberformeln, und erklärt ſodann in dergleichen Formeln das Herz der Mantrakönigin, der Großen Pfauenkönigin (大孔雀王咒王心); auch ſagt er die von Maitreya und Çakra, dem König der Devas, zur Erklärung dieſer Königin gegebenen Zauberformeln, und er nennt Ānanda die Namen früher erſchienener Heiligen (神仙, Rishi), welche wie die vier Devakönige (四天王, die vier Weltwächter) und die großen Könige der Dämonen und Geiſter mittels dieſes Sūtras diejenigen, welche dieſe Formeln anwenden, beſchützen und ihnen ein hundertjähriges Leben ſchenken (以此大孔雀王咒經擁護某甲,令壽百歲,得見百秋).

Die zweite Überſetzung (Nr. 310) enthält den Grund, warum der Buddha ſeinem Jünger Ānanda die Mantras der Großen Pfauenkönigin gab. Wenn er eines Tages mit ſeinen Schülern in Anāthapiṇḍada's Park zu Çrāvastī verweilte, wurde ein junger Mönch, „der Glückliche" genannt (吉祥), welcher vor kurzem erſt das Prieſterkleid angenommen hatte, beim Holzſammeln für das Bad der Mönche durch eine ſchwarze Schlange, welche plötzlich unter einem fremdartigen Baume zum Vorſchein kam, in eine Zehe gebiſſen. Dieſer giftige Biß verurſachte ihm ſo heftige Schmerzen, daß er bewußtlos niederſtürzte, mit rollenden Augen und Schaum auf dem Munde. Als Ānanda ihn ſo ſchwer leiden ſah, eilte er erſchreckt zum Buddha und fragte ihn, wie er den Mönch geneſen könne. Darauf antwortete der Meiſter, er könne ihn beſchützen mittels der Zauberformeln des Sūtras der Großen Pfauenkönigin. Denndieſe

[1] Nanjō l. c. Appendix II, Nr. 36.

so sagte er, machen daß Gift nicht schaden kann, daß Schwerter und Stöcke keine Schmerzen verursachen (使毒不能害, 刀杖不加衆患), und mittels dieser Formeln kann man alles Übel, von allen möglichen Göttern, Halbgöttern oder Dämonen verursacht, alle möglichen kürzeren oder längeren Krankheiten wegnehmen und genesen, und die betreffenden Personen beschützen. Und er sprach folgende Zauberformel in Gedichtform (gatha mantra) aus: „Ruhe am Tage, Ruhe in der Nacht, Ruhe zu aller Zeit, Ruhe und Verborgenheit bei Tag und Nacht, der Schutz der Buddhas" (晝安夜安, 中間常安, 晝夜安隱, 諸佛所護). Am Schluß des Sūtras wird eine kurze Vorschrift gegeben, wie man den Ritus mit Lampen, Blumen und Weihrauch begehen soll.

Die dritte Übersetzung (NANJŌ Nr. 311), welche aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts datiert, ist von der Hand KUMĀRAJIVA'S[1], aus der späteren Ts'in-Dynastie (384—417). Dieser indische çramaṇa kam um 383 als Kriegsgefangener nach China, wo er von 402—412 viele buddhistischen Werke übersetzte. Auch er gab nur eine Auswahl des Sūtras, aber wieder andere Einzelheiten als Poh Çrīmitra. Das Sūtra fängt an mit einer Aufzählung der Namen der großen göttlichen Nāgakönige, welche die vier Himmelsgegenden beherrschen, und welche in der großen Versammlung des Buddha von selbst versprachen, seine Mahā-prājña-pāramitā-mantras zu beschützen. Darauf werden die acht Nāga-Könige, die vier Könige der Kinnaras, Gandharvas, Asuras, Garuḍas und Devas mit ihren Tausenden von Trabanten, die Yaksha-Könige, alle Dämonen und Geister der Luft und der Erde, in allen Himmelsgegenden, angerufen, damit sie der Erklärung dieser Mantras lauschen und dieselben nach Wunsch in Erfüllung bringen werden. Den heiligen Mantras der großen goldfarbigen Pfauenkönigin, jenen von der Mahāprājña-pāramitā und von Avalokiteçvara wird Huldigung dargebracht. Sodann werden die vier Weltwächter, die Sonne, der Mond und die fünf Planeten, die 28 Gestirne, die Trabanten der Hāritī, die großen Nāgakönige angerufen, um diejenigen, welche sich der Zauberformeln bedienen, zu schützen. Auch Brahma, die 33 Devas, die Große goldfarbige Pfauenkönigin selbst, die Könige der Kumbhandas und anderen Dämonen, die Könige der Geister der Berge, Bäume, Ströme, Meere, der Erde, des Wassers, des Feuers, des Windes, der Yakshas, Rākshasas, der rishis usw. müssen ihnen Schutz verleihen. Die Mantras schützen gegen alle Gifte, Schwerter und Stöcke, Taten von Devas, Nāgas, Garuḍas und Dämonen, und gegen alle möglichen Krankheiten. Die vier Weltwächter und die Dämonen und Geister selber geben auch Dharāṇīs und Mantras, welche schnell gebraucht werden müssen zur Vertreibung von allen Krankheiten und Unheil, durch böse Geister, durch Räuber, durch Wasser, Feuer und Wirbelwinde hervorgebracht, auch gegen häusliche Widerwärtigkeiten und gegen plötzliche Anfälle von wilden bösen Tieren. Das Sūtra

[1] Nanjō, l. c., Appendix II, Nr. 59.

schließt mit einer kurzen Beschreibung des Ortes, d. h. des Altars, bei welchem, und des Rituals, womit die Mantras der Großen Pfauenkönigin ausgesprochen werden müssen.

Die vierte Übersetzung (NANJŌ, Nr. 308) ist viel ausführlicher als die drei vorigen und ist in zwei Kapitel geteilt von 23 und 27 Seiten. Sie datiert aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts und ist von der Hand des fremden çramaṇas SAṄGHAPĀLA aus der Liang-Dynastie, der während der Jahre 506—520 zehn oder elf Werke übersetzte[1].

Hier lesen wir den Namen des Pfauenkönigs, der in uralten Zeiten südlich vom Schneegebirge wohnte und durch das Lesen der Mantras der Großen Pfauenkönigin am Morgen den Tag und am Abend die Nacht ruhig und angenehm verlaufen ließ. Er wurde Goldenes Licht (金光明) genannt. Auf Seite 6 a finden wir über diesen König eine Passage, die in den vorigen drei Übersetzungen fehlt. Sie berichtet uns, wie dieser Pfauenkönig einmal vergaß, die Mantras zu lesen und dadurch Ruhe und Frieden zu erwecken, und wie er mit vielen Pfauhennen sich herumtrieb von Garten zu Garten, von Anlage zu Anlage, von Berg zu Berg. Dieselbe Passage finden wir deutlicher in der fünften Übersetzung[2]. Da lesen wir, daß er mit den Pfauhennen herumirrte von Wald zu Wald und von Berg zu Berg, und wie sie sich der wollüstigen Liebe hingaben und des Abends in einer Berghöhle sich auszuruhen suchten, aber von bösen Jägern, die auf diese Gelegenheit lauerten, mit einem Vogelnetz gefangen wurden. Da erinnerte sich der Pfauenkönig, in Bande geschlagen, seines ursprünglichen korrekten Gedankens, und las wie zuvor die Mantras der Großen Pfauen-Mantra-Königin, worauf er von selbst seine Genossen erlöste und sie in Frieden und Verborgenheit zu ihrem früheren Wohnort heimkehrten. Auf Seite 7 erklärt der Buddha dem Ānanda, daß er selber der Pfauenkönig „Goldenes Licht" gewesen sei.

In dieser Übersetzung wird wiederholt der Regen erwähnt. So lesen wir Kap. I, Seite 5 b und 6 b, nachdem den Arhats Huldigung dargebracht worden ist: „Ich verlange Regen an allen Seiten, an allen Orten" (願雨於十方, 雨一切處); auf Seite 8 a: „Ich verlange, daß der Himmel den Regen fallen lasse im neunten und zehnten Monat" (九月十月願天降雨); und auf Seite 10 b: „Heil dem Tathāgata, ich verlange, daß der Himmel neues Wasser regnen lasse." Kap. II, Seite 25a wird folgendes gesagt: „Wenn es zu viel regnet, oder wenn eine große Dürre herrscht, so muß man demnach (die Mantras dieses Sūtras) lesen, zum Schrecken aller Drachen. Wenn es regnet, so klärt es sich sofort auf, und wenn es trocken ist, so fängt es sofort zu regnen an." (若時多雨, 若時枯旱, 應當讀誦, 諸龍驚懼. 若雨卽晴, 若旱卽雨.)

Am Ende (Kap. II, Seite 26 a und b) finden wir von neuem die Beschreibung

[1] Nanjō. App. II, Nr. 102.
[2] Nanjō Nr. 306, von I-tsing, Kap. I, S. 9a.

des Ortes und des Rituals, wie auch ein Schema der Aufzählung der Lampen, Spiegel, usw., worauf wir später zurückkommen werden.

Die fünfte Übersetzung (NANJŌ, Nr. 306) ist wieder viel größer und besteht aus drei Kapiteln. Sie ist verfaßt vom berühmten chinesischen Pilger I-TSING, 義淨, der von 671—695 in Indien reiste und mit ungefähr 450 Sanskrittexten und einigen Reliquien heimkehrte. Er lebte von 635—713 und übersetzte dieses Sūtra im Jahre 705. Dies ist der ausführlichste Text. Er besteht teilweise aus Gedichten (besonders Kap. II) in Zeilen von fünf Charakteren. Übrigens ist bei diesem Text nicht viel Neues zu bemerken außer den viel ausführlicheren Vorschriften des Rituals. Die Götter, Nāgas und anderen Halbgötter, sowie die Dämonen werden bei Namen und Zahl genannt (z. B. 180 große Nāgakönige mit ihren Untertanen). Sie alle müssen mittels der Großen Pfauen-Mantrakönigin denjenigen, welcher sich dieser Mantras bedient, schützen und ihm 100 Jahre Lebens sichern. Der Schutz muß bestehen aus Errettung, zu jeder Zeit, aus aller Furcht, allen Gefahren, Krankheiten[1], allem Schmerz, aller Hungersnot und Gefangenschaft. Alle 404 Krankheiten, alles Unheil durch Räuber, Wasser, Feuer, böse Menschen oder Tiere (Schlangen usw.) angerichtet, muß vertrieben, Gift jeder Art unschädlich gemacht werden. Hier wird gesagt, daß in Zeiten von starkem Regen oder großer Trockenheit das Lesen der Mantras dieser Pfauen-Mantra-Königin alle Drachen in Freuden versetzt (statt sie zu erschrecken, wie in der vorigen Übersetzung steht). Wenn es regnet, so klärt es sich sofort auf, wenn es trocken ist, so fängt es gleich an zu regnen.

Die sechste Übersetzung endlich (NANJŌ, Nr. 307) gehört zur Tantrischen Schule. Sie ist nämlich von AMOGHAVAJRA, dem Schüler VAJRABODHI'S, mit wem er im Jahre 719 nach China kam. Im Jahre 741 zog er nach Indien und kehrte 746 nach China zurück. Von 746—771 übersetzte er 77 Werke, mehr als 120 Kapitel zählend, welche er 771 alle dem Kaiser zu dessen Geburtstag darbot. Durch seinen Einfluß wurde die Tantrische Schule in China verbreitet[2].

Der Titel dieser sehr vollständigen, aus drei Kapiteln bestehenden Übersetzung unterscheidet sich von dem der anderen; er lautet: Fuh-mu Ta-k'ung-tsioh ming-wang king, 佛母大孔雀明王經, Buddhamātrika-mahāmayūrī-vidyārāñjī-sūtra, „Sūtra über die Buddha-Mutter, den Großen (Weiblichen) Pfau, die Königin übersinnlicher Kenntnis (übersinnlichen Lichts)". Hieraus geht also hervor, daß der Name Mayūrī mit Māyā in Zusammenhang gebracht worden ist, und daß der Ausdruck Buddha-Mutter zum mystischen Namen dieser Gottheit gemacht wurde. Also wurde von diesem Verbreiter der Tantrischen Lehre ein für seinen Zweck sehr geeigneter alter Kultus und Text mit einiger Änderung seiner Lehre dienstbar gemacht. Es ist jedoch

[1] Wo es sich um die Dauer der Krankheiten handelt (Kap. I, S. 4a) werden 1 bis 7 Tage, ein halber Monat, ein Monat usw. erwähnt. Vgl. Wylie (Chinese Recorder 1872), zitiert von Edkins (Chinese Buddhism, S. 211), über die Woche in China („On the knowledge of a weekly sabbath in China", S. 40—45).

[2] Nanjō, Appendix II, Nr. 155.

eigentümlich, daß die Tantrische Schule nicht aufhörte, diese Figur trotzdem als eine männliche Gottheit darzustellen, welches hervortritt aus den hier unten zu behandelnden Gemälden. Wie alle die vorherigen Übersetzer benutzt er das Wort wang, 王, König, welches aber auch Königin heißen kann. Ich vermute, daß eben der Gebrauch dieses Charakters schon in alten Zeiten in China und Japan das Mißverständnis verursacht hat, als wäre dies eine männliche Gottheit. Es war natürlich eben die Tantrische Schule, mit AMOGHAVAJRA selbst anfangend, welche diesen Text und Kultus in China und Japan am meisten verbreitet hat. Wir können also auch nicht daran zweifeln, daß gerade diese Übersetzung und nicht die fünf übrigen von den Priestern dieser Schule bei ihren magischen Diensten zum Hervorrufen des Regens und zur Vertreibung böser Krankheitsdämonen gebraucht wurde.

Die Beschreibung des Altars, des Bildes und des Rituals fehlen, offenbar weil diese ausführlich behandelt wurden in einem Sonderwerke, welches gleichfalls von AMOGHAVAJRA übersetzt worden ist (NANJŌ, Nr. 1399), und dessen Titel folgenderweise lautet: 大孔雀明王畫像壇場儀軌, „Kalpa (Abhandlung) über das gemalte Bild und den Altar der Großen Pfau(henne), Königin übersinnlicher Kenntnis." Es gehört zu den gemischten indischen Werken des Kanons. NANJŌ liest den Titel als Mahāmayūrī-vidyarājñī-citraprati-bimba-mandala-kalpa. Der Buddha gibt hier dem Ānanda die ausführlichsten Vorschriften betreffs der Bilder, des Rituals und der Opfer, sowie der anzuwendenden Mudrās und Tantras. Ist dieser ausführliche Ritus unmöglich, so genügt auch eine einfachere Methode. Ehrfürchtig nimmt Ānanda des Buddhas ausführliche Erklärungen an, zugunsten aller in der Zukunft Leidender gegeben.

§ 3. Die Kultstätte und das Ritual.

Die dritte Übersetzung (Nr. 311) schreibt zum Schluß folgendes vor: „Bestreiche den Boden mit dem Dünger eines weißen Rindes, und streue siebenfarbige Blumen. Stelle 49 (7 × 7) Fahnen auf, 4 Schwerter, 4 Spiegel, 100 Pfeile, einen Bogen, 7 Krüge, 16 Klaftern Tau von schwarzer Schafenwolle und 25 Flaggen von dünnem Stoff (hier steht offenbar ein Druckfehler). Ferner 7 Öllampen, eine Schale mit Sahne, eine mit Mehlbrei, eine mit gekochtem Reis, eine mit dünnen Kuchen, eine mit Honig, und eine Vase mit Blumen."

Der Schluß der vierten Übersetzung (Nr. 308) gibt mehr. Hier wird vorgeschrieben, den Boden mit Kalk und trockener Erde zu bestreuen und einen dreifachen Zaun zu machen, beschützt von den vier Weltwächtern. Fünf Schwerter, jedes von fünf Fuß Länge, fünf fünffarbige Fahnen, 21 (3 × 7) Pfeile, 21 Lampen und 5 Spiegel sollen aufgestellt werden. Weihrauch soll gebrannt und der Boden bestrichen werden mit duftigem heißem Wasser und Urin eines Rindes. Ferner sollen Senfsamen im Feuer gebrannt werden um den bösen Geistern in dieser Weise Feuer auf den Leib zu werfen; und nachdem Bilder von Dämonen gemacht worden sind, soll man dieselben geißeln

mit den Zweigen eines Granatapfelbaumes. Sodann wird den bösen Dämonen Blut in den Mund strömen. Schließlich finden wir hier einen Entwurf betreffs der Aufstellung der Lampen, Spiegel usw.: in der Mitte steht ein Weihrauchfaß, und an drei Seiten ein Spiegel, eine Fahne und ein Schwert; an der vierten Seite stehen zwei Spiegel, zwei Fahnen und zwei Schwerter. Dazwischen, in einem Kreise, sind jedesmal fünf Lampen aufgestellt (das Weihrauchfaß gilt also in der Aufzählung auch für eine Lampe). Man beachte die heiligen Zahlen 3, 5 und 7; wahrscheinlich hat Taoistischer Einfluß die Zahl 4 in 5 umgeändert.

Sehr ausführlich sind die Vorschriften am Schluß der fünften Übersetzung (Nr. 306 von I-TSING). Es würde uns zu weit führen, die Einzelheiten derselben mitzuteilen. Am wichtigsten sind die Bilder, welchen hier viel Aufmerksamkeit gewidmet wird. In die Mitte des Altars (welcher vier oder fünf Finger hoch und drei oder vier Ellen im Quadrat sein soll, oder auch wohl größeren Umfang haben muß) stelle man ein Bild des Buddha, mit dem Antlitz gen Westen, und dem Bilde zur Linken ein Bild der Großen Pfauen-Königin, es sei weiß oder nach Vorschrift mit Zieraten bemalt. Oder man stelle drei oder vier Pfauenfedern gerade auf eine reine Erhöhung und bestreiche diese sowie den Altar mit dem Dünger einer Kuh. Dann folgen die Opfer, welche dem Buddha, der Bodhisattva (der Großen Pfauenkönigin), den vier Weltwächtern und ihren Untertanen, den Gandharvas, Kumbhāṇḍas, Nāgas und Rākshasas, dargebracht werden sollen. Wir lesen hier gleichfalls, wie ein Kranker, zu dessen Gunsten dieser Ritus begangen wird, sich zur Rechten des Buddha setzen soll, das Antlitz gen Westen. Der Mantrameister, mit dem Antlitz gen Osten, soll mit einer oder zwei Pfauenfedern oder einer Sorte langen Grases den Körper des Kranken bestreichen und 21 mal die „Herz-Mantras" (d. h. die Mantras des Herzens der Großen Pfauenkönigin) lesen, nennend des Kranken Namen.

Darauf folgt die Vorschrift zum Malen des Gemäldes (des Maṇḍalas). Der Buddha sei goldfarbig, gekleidet in eine pfirsichblütenfarbige Kaṣhaya und thronend auf einem goldenen Löwensessel. Zu seiner Linken male man Mahāmayūrī (hier transkribiert: 摩訶摩瑜利), rot und weißfarbig, gekleidet in weißseidene Gewänder, vierarmig, mit goldenen Attributen, auf einer Lotusblume stehend, oder auf einem goldenen Sessel; in ihrer einen linken Hand hält sie eine „Glücksfrucht" (吉祥果 dem Kommentare nach eine nicht in China einheimische gelbrote Frucht), und in den drei andern Händen drei Pfauenfedern. Zwischen dem Buddha und der Bodhisatva male man das Bild des goldfarbigen Pfauenkönigs (einen Pfau) auf einer prachtvollen Lotusblume stehend. Vorne auf seiner Brust male man mit „Kuh-gelb" (cow-bezoar, 牛黃) eine Swastika (萬字). Dem Buddha zur Seite stelle man den heiligen Ānanda dar, knieend, die Hände zusammengefügt, und zwischen ihnen Vajrapāni, mit einem weißen Fliegenwedel in der Rechten und einem Vajra in der Linken. Der Buddha sei umgeben von verschiedenen Blumen-

und Früchtenopfern, und an den vier Seiten male man die vier Weltwächter mit einer Menge ihrer Untertanen (Gandharvas, Kumbhāṇḍas, Nāgas und Rākshasas), in den vier Kontinenten, deren Formen die des Halbmondes, des Dreiecks, des Vollmondes und des Vierecks sind. Dieses Gemälde soll man in die Mitte des Altars stellen, mit derselben Front wie der Altar, gen Westen. Bei klarem Mondenschein soll man die Opfer weit auseinander hinstellen und die Mantras lesen. Darauf soll man von reinen Jungfern, indem sie vor dem Gemälde die Mantras lesen, 108 Knoten machen lassen in seidene Fäden, von ihnen mit der Hand gerieben, welche nachher als Talismane dienen können zum Schutze des Körpers derjenigen, welche dieselben am Ellbogen tragen.

Auch werden hier als magisches Mittel gegen alle Krankheiten und zur Erfüllung aller Wünsche fünf Kugeln genannt: eine goldene, eine silberne, eine kupferne, eine von Zinn und eine eiserne von der Größe des Dattelsteins, welche man auf sieben Blätter des Bodhibaumes legen soll (oder wenn man dieselben nicht hat, auf die des Maulbeerbaumes) vor dem Bilde und vor welchen man in einem Loche im Boden bestimmte Holzarten, Butter und Senfsamen brennen soll, indem man die Mantras liest. Spricht man über diese Kugeln 800 Zaubersprüche aus und nimmt man eine derselben in den Mund, so werden alle Wünsche erfüllt und alle Krankheiten verschwinden.

Wieder eine andere Methode soll stattfinden an einem Orte, wo man Leichname hinlegt, oder an einem Kreuzwege, aber dort soll man kein gemaltes Bild hinstellen, nur die vier Weltwächter an die vier Seiten und Opfer von Getränken und Speisen, Weihrauch und Blumen. Hat man darauf in der Nacht gute Träume, so ist dies ein Zeichen, daß einem die Wünsche in Erfüllung gehen werden.

Im allgemeinen verscheuchen genannte Methoden jede Furcht, Krankheit und Gefahr. Wenn ein kleines Kind krank ist, oder von einem Dämon besessen, so soll man es reiben mit einer Pfauenfeder und es „besprechen", und es wird sofort erlöst von seinen Plagen. Aber auch das Tragen des Zauberbandes (咒索繫, offenbar die geknüpften Fäden, oben genannt) nimmt alles Übel hinweg und heilt es.

Noch viel ausführlicher ist die Vorschrift des oben erwähnten Kalpas (NANJŌ, Nr. 1399). Hier sind wir gänzlich auf tantrischem Gebiete, und hier haben wir also den Ritus und die Bilder, welche die Priester dieser Schule am meisten angewendet haben werden. Das Gemälde der Mahāmayūrī und ihrer Umgebung wird folgendermaßen beschrieben. Auf einer achtblättrigen Lotosblume im Zentrum des Mittelplanes (內院) malt man die Buddhamutter, die Bodhisattva, die Große Pfauhenne, Königin des (übersinnlichen) Lichts, das Antlitz gen Osten, weißfarbig, in einem

weißseidenen, leichten Gewande, tragend ein Diadem, eine Halsschnur, Ohrhänger von Juwelen, Armbänder und allerlei Zierate von Juwelen, und reitend auf einem goldfarbigen Pfauenkönig. Sie sitzt auf einer weißen oder blauen Lotosblume, die Beine gekreuzt (auf dem Rücken des Pfauen); der Ausdruck ihres Antlitzes ist freundlich und mitleidsvoll. Sie hat vier Arme; die erste Rechte trägt eine geöffnete Lotosblume, die zweite eine Frucht, welche einer Quitte gleicht (俱綠果, Kommentar: 其果狀似木瓜). In der ersten Linken, welche sie auf dem Herzen hält, trägt sie eine „Glücksfrucht", welche einem Pfirsich oder einer Pflaume ähnlich ist (吉祥果, 如桃李形), in der zweiten einen drei- oder fünffedrigen Pfauenschwanz (三五莖孔雀尾) (jedoch auf den Gemälden, welche noch in Japan aufbewahrt worden sind, trägt sie nur eine Pfauenfeder). Ihr zur Rechten malt man die sieben Buddhas, von Vipaçyi an bis Çākyamuni und den Bodhisattva Maitreya; an den vier Seiten des Mittelplanes vier Pratyekabuddhas, und an den vier Ecken die vier großen Jünger Ānanda, Rāhula, Çāriputra und Mahā-Maudgalyāyana. An den acht Seiten des zweiten Planes malt man die Devakönige mit ihren Trabanten: im Osten Indra, im Südosten Agni (Gott des Feuers), im Süden Yama, im Südwesten Rākshasa, im Westen Varuṇa (Gott des Wassers), im Nordwesten Vāyu (Gott des Windes), im Norden Vaiçravaṇa, und im Nordosten Çiwa. Auf dem dritten Plane malt man die 28 Großen Führer der Rākshasas und die 12 Geister des Tierkreises, nebst den Opfern.

Was das Rituell anbetrifft, drei oder fünf bis sieben Personen sollen, einander abwechselnd, Tag und Nacht ohne Aufhören dieses Sūtra lesen, und zwar von einem bis sieben Tagen; und mittels verschiedener Mudrās, welche alle beschrieben worden sind (das letzte ist jenes von der Mahāmayūrī selber) und Tantras, vier Sorten, jedesmal siebenfach wiederholt, soll man die Buddhas, Bodhisattwas, Devas, Dämonen und Geister und alle Heiligen anrufen. Wenn man dieses tut, so wird man sicher geschützt werden vor allem möglichen Mißgeschick, großer Dürre, Krankheiten, bösen Dämonen, bösartigen Giften usw.

Und wenn es unmöglich ist, diesen ausführlichen Ritus zu begehen, so genügt es, ein Buddhabild und einen drei- bis fünffedrigen Pfauenschweif aufrecht auf einen einfachen Altar hinzustellen und darauf Weihrauch zu brennen, Blumen hinzustreuen, Milch, Reisbrei und Sahne zu opfern. Ferner soll man während ein bis zwei Tagen mit Andacht dieses Sūtra ein oder drei bis siebenmal teilweise lesen. Auch dieses läßt alle Gefahr und Unheil schwinden und bringt alle Gebete und Wünsche in Erfüllung.

§ 4. Die Bilder der Mahāmayūrī in Japan.

Unter den zahlreichen Gemälden, dieser Figur gewidmet und in Japan aufbewahrt, sind jenes vom Tempel Anrakuju-in (安樂壽院, auch Anrakuji genannt) zu Kyōto[1], jenes aus der Sammlung des Herrn HARA TOMITARŌ in Yokohama[2] und jenes des Tempels Ninnaji (仁和寺) in Kyōto[3] die berühmtesten. Von diesen gehören die beiden ersteren der Fujiwara-Periode an, d. h. dem 10. und 12. Jahrhundert, und vergegenwärtigen den Typus, so wie die tantrische Schule ihn beschrieb während der T'ang-Dynastie (618—906). Dieser Typus stimmt genau überein mit der Vorschrift dieses Sūtras und vom oben erwähnten Kalpa: vierarmig, und mit den folgenden Attributen: eine geöffnete Lotosblume auf langem Stiele, zwei Früchte (die eine rund und grau, die andere rot und granatapfelförmig) und eine Pfauenfeder. Auf dem Kopfe ein hohes Diadem, auf der Brust eine goldene, reich verzierte Halsschnur, und auch die Arme reichlich geschmückt mit goldenen Ornamenten. Sie sitzt mit gekreuzten Beinen auf einer Lotosblume, auf dem Rücken des Pfauen, dessen wundervoller, gänzlich entfalteter Schwanz wie eine große Strahlenkrone hinter den beiden runden Heiligenscheinen von Kopf und Körper erscheint. Der rechte Fuß ruht mit der Sohle aufwärts auf dem linken Bein, der linke Fuß verschwindet unter dem rechten Bein (subaktive Pose, nicht die vollkommene Buddhahaltung, die „diamantene Pose"). Bei dem zweiten Bilde (Kokkwa, Nr. 200) steht in den vier Ecken eine Schale mit Früchten, aus welcher ein dreizackiger Vajra emporsteckt (Symbole der tantrischen Schule). Ein kleiner Schnur- und Kinnbart sind die Bestätigung, daß diese Figur in China und Japan als männlich betrachtet wird; die modernen japanischen Autoren nennen diese Gottheit auch meistens Mahāmayūra-Vidyārāja, als ob feststehe, daß es ein männlicher Pfauen-Vidyā-König sei. Wie oben gesagt, streitet dies mit den Tatsachen und auch mit der mystischen Benennung „Buddha-Mutter".

Das dritte Gemälde[4] ist ein chinesisches Stück aus der südlichen Sung-Dynastie (1127—1279) von der Hand CHANG SZE-KUNGS (張思恭). Es befindet sich in dem alten Shingon-Tempel Ninnaji (仁和寺) in Kyōto und gibt uns ein Bild von der Änderung, welche die tantrische Schule während der Sung-Dynastie hervorbrachte in den von der T'ang-Dynastie in Ehren gehaltenen Formen. Denn diese Figur hat nicht nach der alten Vorschrift vier Arme, sondern sechs, und ihre Attribute sind auch ganz anders, d. h. eine Hellebarde (in der Kokkwa ungerechterweise „Schild" genannt), zwei Pfeile, eine Art fünfzackiger Vajra und ein Bogen, indem die zwei niedrigsten Hände zusammengelegt sind zum Gebete[5]. Auf dem Kopfe trägt die Gottheit die Bodhisattva-Krone; übrigens ist die Haltung, in der sie auf dem

[1] Kokkwa, Nr. 60, Pl. I, S. 221ff.
[2] Kokkwa, Nr. 200, Pl. II, S. 562—564.
[3] Kokkwa, Nr. 309, Pl. III, S. 197.
[4] Kokkwa, Nr. 309, Pl. III; Tajima, Select Relics III, Pl. IV.
[5] Vgl. oben, § 1.

Lotoskissen auf dem Rücken des Pfauen sitzt, dieselbe. Der eigenartige Realismus, das besondere Kennzeichen der Malkunst der südlichen Sung-Dynastie, ist in diesem Stück deutlich merkbar. Jedoch welchem Werke der tantrischen Schule diese Form entnommen ist, wissen wir nicht. Auch hier zeigen der Schnurr- und Kinnbart deutlich an, daß ein männliches Wesen gemeint ist.

Skulpturen, diese Figur darstellend, gibt es weniger als Gemälde. Ein schönes Exemplar davon ist die polychrome Holzfigur der Mahāmayūrī in dem Kongōbuji auf Kōya-san[1]. Dieses aus der Kamakura-Periode (1192—1333) stammende Bild ist genau nach der alten Vorschrift: vierarmig, und als Attribute die Lotos, zwei Früchte und eine Pfauenfeder (letztere ist auf dem Bilde unsichtbar, vielleicht ist sie abgebrochen).

§ 5. Mahāmayūrīs Platz in dem Taizōkai-mandara, und weitere mystische Besonderheiten.

Wenn wir das in 1910 von dem Kaji sekaisha, 加持世界社, „Verein der Zauberspruchwelt", publizierte japanische „Wörterbuch der Mystik", Himitsu jirin (秘蜜辭林) aufschlagen, so finden wir dort auf S. 186 f. v. Kujaku myō-ō, 孔雀明王, als Sanskritname Mayūra angegeben, d. h. „Männlicher Pfau". Sein Platz in dem Taizōkai mandara (胎藏界曼荼羅, d. h. Maṇḍala oder Zauberkreis der Gebärmutterwelt (der Phänomena, im Gegensatz zu der Kongōkai, 金剛界, oder diamantenen Welt der Ideen) ist Nr. 6 vom südlichen Ende der Susiddhi-Abteilung (蘇悉地院, Soshichiji-in). Diese Abteilung (l. l., S. 675 f.) ist die zweite Reihe (重) vom unteren Rande und bildet das Gegenstück zur Manjuçrī-Abteilung (Monju-in, 文殊院), welche sich am oberen Rande des Maṇḍalas befindet. Im Zentrum der „Achtblättrigen Abteilung" (八葉院, Hachijō-in), welche wie eine achtblättrige Lotosblume die mittlere Terrasse des Maṇḍala bildet, thront Mahāvairocana, Dai Nichi Nyorai (大日如來, der Tathāgata, die Große Sonne), und um ihn, die acht Blätter vergegenwärtigend, vier Buddhas und vier Bodhisattvas.

Vergleichen wir nun den Plan dieses Maṇḍalas auf S. 718, so sehen wir tatsächlich unsere Figur als sechste von rechts an (d. h. vom südlichen Rande) thronen in der zweiten Abteilung des westlichen Randes. Von der rechten Seite an sind hier in einer Reihe zwei Gruppen von vier als Bodhisattvas verehrten Figuren abgebildet:

1. 金剛明王	Kongō Myō-ō	Vajra Vidyārāja.
2. 金剛將	Kongōshō	Vajrasenā
3. 金剛軍荼利	Kongō Gundari	Vajra Kuṇḍali
4. 不空金剛	Fukū-kongō	Amoghavajra
5. 不空供養	Fukū-kuyō	Amoghapujā
6. 孔雀明王	Kujaku Myō-ō	Mahāmayūrī Vidyārāja
7. 一髻羅刹	Ikke rasetsu	Ekagatarākshasa
8. 十一面觀音	Jūichimen Kwannon	Elftöpfige Avalokiteçvara.

[1] Kokkwa, Nr. 295, Pl. VIII, S. 157.

Hier sehen wir also einen Bodhisattva, der denselben Namen hat wie der große Priester der tantrischen Schule, AMOGHAVAJRA, in einer Reihe von acht Bodhisattvas mit Avalokiteçvara und mit der von Amoghavajra verehrten Pfauenkönigin, deren mystischen Kultus er in China verbreitete durch seine neue Übersetzung ihres Sūtras und die Anwendung der darin angegebenen Mantras und Riten. Ihre Attribute, die Pfauenfeder und die geöffnete Lotosblume, sind leicht zu erkennen; der Pfau selber ist hier aber nicht vorgestellt.

Das Sammaya-gyō (三昧耶形, bei Verkürzung 三形 sankyō genannt, d. h. die Samaya-Gestalt), d. h. das mystische Symbol der Pfauenkönigin, ist der Pfauenschwanz, sowie z. B. das Schwert dasjenige ist des Fudō Myō-ō (不動明王, Acala Vidyārāja), die kostbare Perle dasjenige des Hōshō nyorai (寶生如來, Ratnasambhava Tathāgata) und der Medizintopf dasjenige des Yakushi Nyorai (藥師如來, Bhaishajyaguru Tathāgata, der Medizin-Meister)[1].

Wie immer in dieser Schule, hat man ein spezielles Lanca-Zeichen (aus der indischen Lanca-Schrift) zu Mahāmayūrīs mystischem Zeichen (種字, shūji, „Schriftzeichen des Samens" (bīja) gemacht. Ferner wird ihre mystische Handhaltung (mudrā) beschrieben als Symbol eines tanzenden Vogels. Dabei werden die beiden Hände mit den Rücken gegeneinander gehalten, und die zwei Daumen und kleinen Finger aufrecht verbunden. Die kleinen Finger symbolisieren den Schwanz, die Daumen den Kopf, und die übrigen sechs Finger die Flügel, welche man hin und her bewegt bei dem Rezitieren des Zauberspruchs der Gottheit. Dieses Tantra (shingon, 眞言) lautet: 摩訶吉羅帝莎訶, „Heil (svāhā) dem Pfau".

Für das Mandala dieser Gottheit vergleiche man das Bild im Himitsu jirin, S. 184 f.

§ 6. Die Anwendung des Mahāmayūrī-Ritus von der tantrischen Schule in China und Japan.

Zum Schluß können die folgenden Tatsachen uns belehren über die Art und Weise, wie man diesen Ritus in China und Japan beging.

Was China anbetrifft, so lesen wir zwar in I-TSING'S Lebensbeschreibung, daß er 705 dieses Sūtra übersetzte (NANJŌ, Nr. 306)[2], aber von einer Ausübung des Kultus ist nicht die Rede. Offenbar war es erst die tantrische Schule, welche hiermit anfing. Im selben biographischen Werke (NANJŌ, Nr. 1495, geschrieben 988) lesen wir nämlich, daß AMOGHAVAJRA[3] im Sommer des fünften Jahres der T'ien-pao-Periode (746), als eine große Dürre im Lande herrschte und man vergebens auf Befehl des Kaisers um Regen bat, durch die Errichtung eines Mahāmayūrī-

[1] cf. Himitsu jirin, S. 430, s. v. sammayagyō.
[2] Nanjō, Nr. 1495, 宋高僧傳, Kap. I, S. 7a.
[3] Im dessen Lebensbeschreibung, Kap. I, S. 14b; vgl. auch S. 16b.

Altars innerhalb drei Tagen Regen erweckte und dafür vom entzückten Kaiser mit einem purpurnen Priesterkleide und zweihundert Rollen Seide belohnt wurde (空奏立孔雀王壇，未壇三日雨已洪洽). Als er durch seine Zaubermacht auch Stürme zu bezwingen vermochte, gab der Kaiser ihm den Titel von „Magazin von Weisheit" (智藏). Im ersten Jahre der K'ien-yuen-Periode (758) richtete er auf Geheiß des Kaisers einen Altar (道場) im Palast auf [1] und übte dort den sogenannten Beschützungsritus (護摩法) aus. Auch übersetzte er das Prajñāpāramitā sūtra, über den von den (fünf) menschenfreundlichen Göttern verliehenen Schutz (仁王護國般若波羅蜜多經)[2]. Dieser mystische Kultus zur Abwehr aller bösen Einflüsse bekam eine noch größere Bedeutung als der Mahāmayūrī-Ritus in China sowie auch später in Japan; sie sind einander aber sehr verwandt. Zum Regenzauber wurde besonders der Mahāmayūrī-Ritus angewendet.

Als nun im achten Jahrhundert die tantrische Schule diese Sūtras in China verbreitet und in Anwendung gebracht hatte, wurden sie 806 nach Japan gebracht von Kōbō Daishi (弘法大師), den großen Stifter der Shingon, 眞言, Tantra-Sekte in Japan. Obwohl dieser in seinem Rapporte, den er im elften Monate des Jahres 810 dem Kaiser überreichte, das Pfauen-Sūtra, das obenerwähnte Sūtra der menschenfreundlichen Könige (仁王經), und das Sūtra über die Dhāraṇīs zum Schutze der Reichshäupter (守護國界主陀羅尼經)[3] zusammen erwähnte und sie bezeichnete als die drei Texte, nach deren Vorschriften er (Kōbō Daishi selber) die seit jener Zeit „die Drei Großen Methoden" (三大法) genannten Riten begehen würde, so schweigt jedoch seine Biographie von der Anwendung des Pfauenritus. Dennoch schrieb er eine Abhandlung unter dem Titel: Kujakukyō kaidai, 孔雀經開題, oder „Einführung in das Pfauensūtra", und auch sein Schüler SHIZNAI (眞濟, 800—860) widmete diesem Sūtra ein Werk, nämlich die Kujākukyō shohon-shō-shū (孔雀經諸本鈔集, „Sammlung der Texte des Pfauen-Sūtras"). Im zehnten Jahrhundert schrieb ein anderer Shingon-Priester, JUNJŪ (淳祐), eine Schrift über den Ritus des Pfauensūtras (孔雀經法鈔, Kujakukyō-hō-shō). Viel später, im dreizehnten Jahrhundert, erschien nochmals eine Abhandlung über dieses Sūtra unter dem Titel Kujakukyō, von der Hand des Shingon-Priesters DŌHAN (道範, 1184—1252); dies war aber offenbar das letzte Jahrhundert, worin man in Japan diesen Ritus zu begehen pflegte.

Die Biographien der Shingon-Priester, ausführlich behandelt im großen, ausgezeichneten „Japanisch-Buddhistisch-Biographischen Wörterbuch", Nihon bukke jimmei jisho, 日本佛家人名辭書, zusammengestellt und in 1903 veröffentlicht von WASHIO JUNKEI, 鷲尾順敬, sind eine sehr gute

[1] L. l., S. 15a, b.

[2] Nanjō, Nr. 965 vgl. Nr. 17 1406, 1419, 1435, 1566, 1567. Nanjō, Nr. 1495, Kap. III, S. 8a, 9b, 17b.

[3] Nanjō, Nr. 978, übersetzt von Prajñā, a. D. 785—810.

Quelle in Bezug auf dieses Thema. So weit ich nachforschen konnte, finden wir dort das Pfauenritual für das erstemal erwähnt in der Biographie des Priesters SHŌSHIN (性信, 1005—1085), d. h. des kaiserlichen Prinzen SHIMEI (師明). Dieser war der vierte Sohn des Kaisers SANJŌ; er war der erste Kaisersohn, der Mönch wurde und die verschiedenen Priesterämter, auch die höchsten, bekleidete. Im Jahre 1065 betete er den Kronprinzen gesund, 1068 beging er auf Befehl des Kaisers im Palast den Pfauenritus. Letzteres fand ich erwähnt in der Fusō ryakki (扶桑略記), „Kurze Geschichte Japans", dem bekannten Werke aus dem 12. Jahrhundert[1]. Vielleicht hatte der Tod des Kwampaku (des Reichskanzlers) den Kaiser erschreckt; jedenfalls setzte er offenbar großes Vertrauen auf die wundervolle, segnende Macht der Mahāmayūrī und auf die Tugend und Tüchtigkeit des Prinzen. Der Ritus dauerte dreimal sieben Tage, und zur Belohnung erhob der Kaiser am letzten Tage einen der Schüler des Prinzen zum Gonrisshi (權律師). Nach der Biographie beging der Prinz diesen Ritus wieder im Jahre 1082 im Rokujō-Palast (六條宮) und wurde sodann zum zweiten Range (二品) befördert. Nach der Fusō ryakki[2] aber feierte er in jenem Jahre im Shinsen-en (神泉苑), dem bekannten Parke in Kyōto, den Ritus des Sūtras zum Beten um Regen (請雨經法, das Mahāmegha sūtra)[3]. Den Pfauenritus wendete er wohl zwanzigmal in seinem Leben an, und immer mit gutem Erfolg. Kein Wunder, daß seine Zeitgenossen alle behaupteten, er sei eine Reinkarnation des Kōbō Daishi.

Das zwölfte Jahrhundert war offenbar die Blütezeit dieses Ritus. Kwanjo (寬助, 1057—1125) beging ihn 1110, um das Übel, durch die Erscheinung eines Kometen angezeigt, abzuwenden, und 1124 bei dem Gebären der Kaiserin. Auch dieser Shingon-Priester wendete den Pfauenritus wohl zwanzigmal in seinem Leben an. SHŌKAKU (勝覺, 1057—1129) tat es 1125, um alle bösen Einflüsse von der gebärenden Kaiserin abzuwehren; 1139 war es KAKUHŌ (覺法, 1091—1153), 1178 SHŪKAKU (守覺, 1150—1202), ein Prinz von Geblüt, welche der kaiserlichen Familie und dem Staate diesen Dienst leisteten. JŌKAI (定海, 1075—1149) wurde 1130 zum Prior des Tōji-Klosters ernannt, weil er mit gutem Erfolg in seinem Kloster Daigoji mittels dieses Rituals um Regen gebeten hatte. Krankheit oder leichtes Unwohlsein des Kaisers wurden ebenfalls in dieser Weise 1132 beseitigt von SHŌEI (聖慧, 1094—1137), 1141 und 1144 von KAKUHŌ.

Im dreizehnten Jahrhundert traten KAKUKI (覺基), DŌJIN (道深, 1206 bis 1249, ein kaiserlicher Prinz) und (als letzter) HŌJO (法助, 1227—1284, ein Fujiwara) in dieser Weise auf (1210, 1229 und 1264). In den beiden ersten Fällen wird der Zweck nicht angegeben, aber HŌJO beging den Pfauenritus für das „Glück des Reiches" (國祚, kokuso).

[1] Kokushi taikei, Vol. VI, p. 812, Ch. XXIX, Chūryaku 4 (1068), dritter Monat.
[2] Kap. XXX, S. 834.
[3] Vgl. De Visser, „The Dragon in China and Japan", S. 25 und 161 ff.

Neben diesem Ritus finden wir auch denjenigen des Großen Bären (hokuto-hō, 北斗法) erwähnt, welchen z. B. KWANJO (1057—1125) und SHŪKAKU anwendeten (letzterer während einer Krankheit des Kaisers); ferner den „Ritus der einen Silbe des Goldenen Rades“) — 一字金輪の法, Ichiji kinrin no hō[1], ebenfalls von SHŪKAKU begangen, als ein Erdbeben die Umgebung von Kyōto in Schrecken gesetzt hatte. Auch wurden der Ritus der fünf Altäre (五壇の法, Godan no hō oder Godampō, Kultus der fünf Großen Vidyārājas, 五大明王, z. B. 1121 von KWANJO ausgeübt, als Kaiser SHIRAKAWA sich unwohl fühlte), der Ritus des Sūtras über das Betenum Regen (請雨經法, Seiukyō-hō, d. h. des oben erwähnten Mahāmegha sūtras), der Große Ritus der (fünf) menschenfreundlichen Könige (仁王大法, Ninnō daihō) und allerlei andere Riten von den Shingon-Priestern mit gutem Erfolg begangen.

Wie in China war das Betenum Regen ein sehr wichtiger Punkt bei dem Mahāmayūrī-Kult. Dies geht nicht so sehr hervor aus den oben erwähnten Lebensbeschreibungen, wie aus einer Stelle im Himitsu jirin oder „Lexikon der Mystik“. Dort lesen wir s. v. Kujakukyō-hō (孔雀經法, S. 184 ff.), das der berühmte Shingon-Priester SHŌBŌ (聖寶, 832—909) diesen Ritus anwendete, um Regen hervorzurufen, sowie JINKWAN (深觀) 1047, SAIEN (濟延) 1067, und JŌKEN (定賢) 1089. Weil aber SHŌBŌ'S Lebensbeschreibung davon nichts erzählt, ist das hier Erwähnte einigermaßen zweifelhaft. Dieses aber wissen wir jedenfalls bestimmt daß besonders im elften und zwölften Jahrhundert viele berühmte Shingonpriester den Mahāmayūrī-Ritus in erfolgreicher Weise begingen, immer auf Befehl des Kaisers, um Regen hervorzurufen, der Kaiserin eine leichte Geburt zu teil werden zu lassen, und den Kaiser von einer Krankheit oder einem leichten Unwohlsein zu befreien. Im dreizehnten Jahrhundert nahm der Gebrauch des Pfauensūtras allmählig ab, und 1264 finden wir dieses Ritual zum letztenmal erwähnt; noch einmal wurde „zum Glück des Reiches“ die Zaubermacht der Mahāmayūrī in Wirkung gesetzt.

[1] Vgl. Nanjō, Nr. 532, 一字佛頂輪王經, Nr. 1023, 1024, 1331, 1401, 1434.

Friedrich Hirths Verdienste um die Erforschung der Geschichte des chinesischen Porzellanes. Von Ernst Zimmermann.

HIRTHS Verdienste um die Erforschung des chinesischen Porzellans beruhen zunächst darauf, daß er einer der ersten Deutschen war, der sich mit ihr abgegeben, dann daß er einer der ersten Sinologen überhaupt gewesen ist, der dieses tat und hierbei über ein besonders schwieriges und wichtiges Kapitel aufklärend und belehrend gewirkt hat, endlich, daß er eine recht stattliche Sammlung dieser chinesischen Erzeugnisse zusammengebracht hat, die dies Kapitel aufs trefflichste zu illustrieren im Stande waren.

Vor HIRTHS Betätigung auf diesem Gebiete war diese bei uns in Deutschland so gut wie noch gar nicht betrieben worden. Zwar gab es bei uns Bestände von altem chinesischen Porzellan genug und wohl mehr als in anderen Ländern, aus jenen Zeiten, da unsere Fürsten, große wie kleine, sich in der Zeit des prunkvollen Barocks nach dem Beispiel, das der französische Hof gegeben, sich bemühten, von diesem so viel wie möglich zusammenzubringen, um durch seine strahlende Pracht ihre Umgebung so glänzend zu gestalten, wie es die damalige Auffassung vom Regententum verlangte, und diese Bestände — man denke nur an die der Dresdener Sammlung — hatten sich auch zumeist bis in unsere Zeit erhalten. Aber sie blieben wenig beachtet, das Wissen über sie war gering, stützte sich, wenn überhaupt auf etwas, allein auf das, was ausländische Forscher hierüber zutage gefördert hatten. Selbst Dresden machte trotz seiner großen Sammlung hier keine Ausnahme. Nur daß in den achtziger Jahren hier der damalige Direktor des ethnographischen Museums A. B. Meyer einen ganz stattlichen Bestand an alten, chinesischen keramischen Erzeugnissen von außerhalb Chinas zusammenbrachte, doch nur, um die frühen Handelsbeziehungen desselben mit anderen Ländern zu zeigen. Er hat bekanntlich seine Feststellungen im Jahre 1889 in einem besonderen Werke veröffentlicht[1].

So ist es ausschließlich das Ausland, d. h. Frankreich und England gewesen, die, dank ihren kolonialen Beziehungen früher über die Grenzen Europas hinausblickend, auch für die Kunst, wie für die Geschichte des chinesischen Porzellans ein lebhafteres Interesse gewonnen haben, und hierbei ist bekanntlich die erste Grundlage zur Erforschung desselben in Frankreich gelegt worden durch den verdienstvollen Sinologen STANISLAU JULIEN, der um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts die wohl wichtigste chinesische Quelle zur Geschichte dieses Erzeugnisses, das Kin-te-chin-tao-lu übersetzte und 1856 unter Beifügung vieler auf diese bezüglichen Stellen aus

[1] A. B. Meyer, Lung-chüan-yao oder altes Seladonporzellan nebst einem Anhang über die damit in Verbindung stehenden Fragen (Abhandlgn. u. Ber. d. kgl. sächs. zoolog. u. anthropolog. Museums zu Dresden 1888/1889) Berlin 1889.

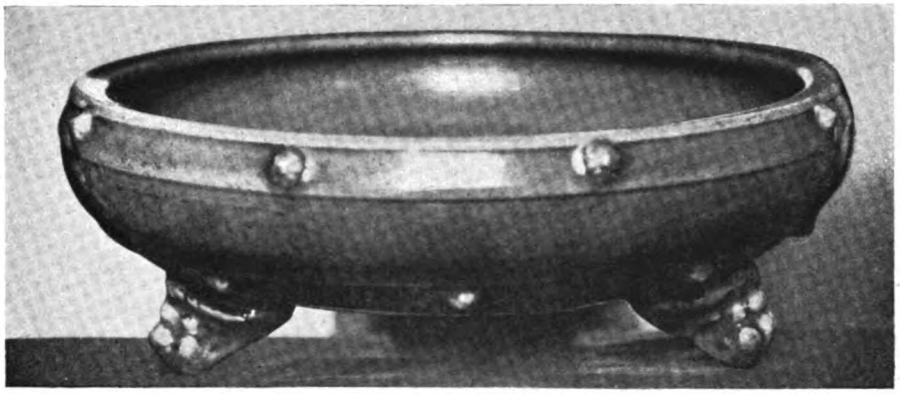


Abb. 2

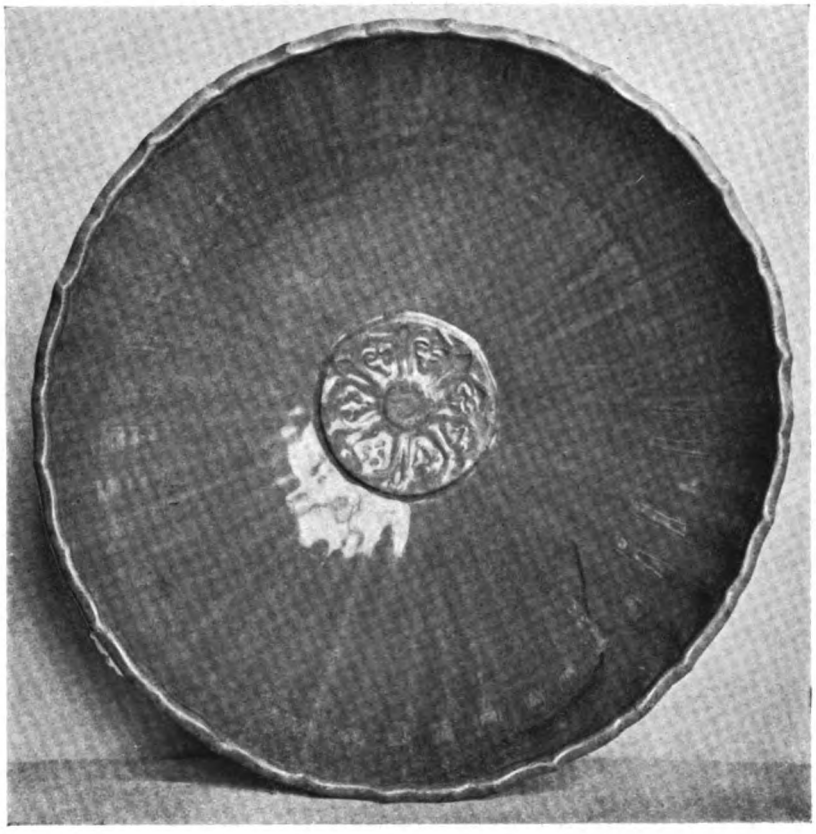


Abb. 1

Abb. 1. Große Schale. Porzellan von Lung-tſüan. Sungdynaſtie. Gotha, Muſeum. Ehemalige Sammlung Hirth. — Abb. 2. Räuchergefäß. Porzellan von Lung-tſüan. Sungdynaſtie. Gotha, Muſeum. Ehemalige Sammlung Hirth.

UNIV. OF MICH.

anderen chinesischen Werken im Verein mit dem damaligen Chemiker der Sèvres-Manufaktur, Salvétat, der eine technische Einleitung hinzugab, seine Übersetzung in französischer Sprache herausgab. Sie ist trotz mancher Irrtümer und Mißverständnisse ihres Urhebers bis auf unsere Zeit die eigentliche Grundlage für die Erforschung dieses Gebietes geblieben. Dann gab erst zwanzig Jahre später der so verdienstvolle Leiter der kunstgewerblichen Abteilung des Britischen Museums Sir Wolloston Franks, nachdem er auf eigene Kosten eine streng wissenschaftliche Sammlung dieser Erzeugnisse für dieses Museum zusammengebracht hatte, im Jahre 1878 einen Katalog derselben heraus, der zwar mit der Geschichte des chinesischen Porzellans sich nicht weiter befaßte, dafür aber zum ersten Male die Übersetzung aller von ihm bis dahin festgestellten Porzellanmarken brachte, darunter die für die Datierung so wichtigen Nien-haos, die sogenannten „Kaisermarken", die nun die bisher für uns so schwierige Zeitbestimmung von gewissen Perioden angehörenden Porzellanen Chinas ganz wesentlich erleichterte, ja eigentlich erst ermöglichte. Damit besaß Europa in einer allen verständlichen Sprache ein Werk, dem man das Wichtigste, was die Chinesen selber über ihre früheren Erzeugnisse auf diesem Gebiete, über ihre Geschichte und Herstellung, festgelegt hatten, entnehmen konnte, sowie die Mittel, einen großen Teil derselben dieser einfügen zu können. Damit schien die Grundlage für ein erfolgreiches Weiterarbeiten auf diesem Gebiet gegeben zu sein.

Doch HIRTH, der sattelfeste Sinologe entdeckte bald, daß JULIEN, der nur ein Schriftgelehrter, kein keramischer Kenner gewesen war und darum kaum die Sachen kannte, von denen seine Übersetzung handelte, manches ganz falsch übersetzt hatte. Er fand auch manche Berichtungen und Ergänzungen, die neues Licht über diese Erzeugnisse verbreiteten. So veröffentlichte er im Jahre 1888 eine kleine Schrift Ancient Porcelain, a study of Chinese mediaevel industry and trade[1]) in der er zunächst von dem Alter des chinesischen Porzellans handelte, dann von den „klassischen" Erzeugnissen der Sungzeit, dem damaligen Porzellanhandel und endlich von einigen Nachahmungen. Schon in dem ersten Kapitel, dem über das Alter des chinesischen Porzellans d. h. die Zeit seiner Erfindung, wandte er sich gegen JULIEN. Dieser hatte zwar die einst von dem berühmten Ägyptologen ROSELLINI infolge des Vorkommens kleiner chinesischer Fläschchen in alten ägyptischen Gräbern aufgestellte Behauptung, daß das chinesische Porzellan mindestens 2000 Jahre vor Christi Geburt erfunden sein müsse, gründlich widerlegt, indem er schlagend nachwies, daß hier hinsichtlich dieser Fläschchen ein merkwürdiger Täuschungsfall vorläge. Dann aber hatte er sich auf Grund einer Stelle der Annalen von Fou-Liang, in welchem sich später die Hauptproduktionsstätte des chinesischen Porzellans Kin-tê-tschen befand, die auszusprechen schien, daß die Erfindung desselben in der Zeit von 185—87 n. Chr. erfolgt wäre, verleiten lassen, diese tatsächlich in diese Zeit, mithin in die Periode der

[1] Dieselbe war ein Wiederabdruck eines kurz vorher erschienenen Aufsatzes mit fast gleichem Titel aus dem Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society.

Han-Dynastie zu setzen. HIRTH bezweifelte diese Annahme. Er betonte zunächst, daß das heute in China für wirkliches Porzellan im Gegensatz zu dem Töpferwerk jeglicher Art bezeichnenden Wort yao gebrauchte Wort tzŭ früher keineswegs in gleich unterscheidendem Sinne verwandt worden wäre, darum in den alten Quellen nur dann auf Porzellan bezogen werden dürfte, wenn für die Erzeugnisse, für die es verwandt ward, auch sonst der Porzellancharakter feststünde. Damit war JULIENS Hypothese arg ins Schwanken gebracht. HIRTH wies aber dann darauf hin, daß in der Schrift eines Apothekers, der 536 n. Chr. starb, von der Erde (pai-ngo), die damals als Arzneimittel verwandt wurde, gesagt ward, daß sie jetzt auch in der Malerei benutzt werde, aber noch nicht, daß auch schon in dieser Zeit wie später aus ihr Porzellan hergestellt würde. Damit schien das post quem der Erfindung gegeben. Wenn er dann aber auf die Schrift eines anderen Apothekers von ungefähr 650 hinwies, in der anscheinend berichtet wird, daß dies jetzt seit einigen Jahren geschähe, so schien er, wie ihm auch kürzlich vorgeworfen[1], denselben Fehler zu begehen, den er soeben JULIEN zur Last gelegt hatte, indem er hier nun selber das Wort tzu ohne weiteres mit Porzellan übersetzte. Doch geschah dies wohl in der Annahme, daß hier wegen der Erwähnung des Kaolins einer jener von ihm angedeuteten Fälle gegeben wäre, wo eine derartige Übertragung berechtigt wäre. Es war ihm anscheinend dabei nicht bekannt, daß man diesen Stoff auch zur Herstellung ganz anderer keramischer Erzeugnisse, z. B. von Steingut verwenden kann. So können auch eine ganze Reihe anderer, von JULIEN schon gegebener, aber naturgemäß zur Lösung dieser Frage noch nicht benutzter Stellen aus chinesischen Quellen, die Hirth hier anfügte, vor allem die bekannte, sich auf den Glasnachbildner Ho Ch'ou in der Zeit von 581—618 beziehende[2], aus gleichem Grunde heute für diese Frage nur als belanglos angesehen worden. Und nur die sind heute auch für uns noch in dieser Frage wertvoll, in denen damals am Anfang des 7. Jahrhunderts keramische Erzeugnisse mit solchen aus Jade verglichen werden, einmal da ein solcher Vergleich auch später dem Porzellan gegenüber noch sehr beliebt war, dann aber auch, weil wohl tatsächlich kein anderes keramisches Produkt als dieses Veranlassung zu einem solchen bieten kann. Damit aber hatte HIRTH trotz einigem Irren die Zeit der Erfindung des Porzellans in eine Periode verlegt, die auch noch uns trotz allen Weiterforschens für die wahrscheinlichste und darum annehmbarste gelten muß. Sie ist auch niemals ernsthaft wieder in Frage gestellt worden.

Dann geht HIRTH, nachdem er auf Grund der Angaben chinesischer Kenner darauf hingewiesen, daß bis zu seiner Zeit kein Porzellan der Tangzeit sich hätte feststellen lassen können, auf die in China so gefeierten Erzeugnisse der Sungzeit ein, führt, JULIEN ergänzend, viele neue, auf sie bezügliche Angaben der chinesischen Quellen an und bespricht auch die Möglichkeit ihres tatsächlichen heutigen Vorkommens.

[1] Vgl. Hobson Chinese Pottery and Porcelain, London usw. 1915 Bd. I, S. 145.

[2] Vgl. Hobson Chinese Pottery and Porcelain, London usw. 1915 Bd. I, S. 145.

Er sucht hierbei auch die Farben der Glasuren ihrer einzelnen Gattungen festzustellen, wodurch in erster Linie eine Wiedererkennung derselben möglich schien und gibt auch jene Erzeugnisse aus dieser Zeit an, die nach den Feststellungen der Chinesen heute wirklich noch in ihrem Lande sich finden sollen. Er hat auch hier fast immer das Richtige getroffen und so uns auch die wichtigsten Handhaben zu ihrer Wiederauffindung gegeben. Hierbei aber ward er veranlaßt, wieder einige recht unangenehme, bei uns aufgekommene Irrtümer auf diesem Gebiete zu widerlegen. Zunächst die von dem gelehrten Orientologen KARABACEK aufgestellte Behauptung, daß die im Orient so häufigen, bei uns als Seladone bekannten, dickwandigen und grün glasierten Porzellane wegen ihres zahlreichen Vorkommens in Persien und der Versicherung eines persischen Schriftstellers des 17. Jahrhunderts, daß sie in Martabani in Pegu hergestellt wären, keine chinesischen Erzeugnisse wären, eine Ansicht, die uns, heute über dies Gebiet schon so ganz anders Unterrichteten kaum glaublich mehr erscheinen will, damals jedoch infolge der noch so geringen Bekanntschaft mit diesem Produkte wohl nicht so ganz unverzeihlich war. HIRTH wies nun auf das sehr häufige Vorkommen der gleichen Erzeugnisse in China selber hin, die von den chinesischen Kennern mit seltener Übereinstimmung als solche von Lung-tsüan der Sungzeit angesprochen würden, erbrachte den Nachweis ihrer damaligen allgemeinen Ausfuhr, gab auch den möglichen Ausfuhrhafen für sie an und berichtete dann auch, was die chinesischen Quellen über diese Erzeugnisse zu melden wußten. Er deckte sich damit völlig mit dem, was der erwähnte A. B. MEYER fast um die gleiche Zeit über die Herkunft derselben ausgesprochen. Damit war diese Behauptung KARABACEK'S endgültig beseitigt.

Dann aber wandte sich HIRTH energisch gegen einen fatalen Übersetzungsfehler JULIENS, der bei einem so bedeutenden Sinologen, wie dieser gewesen, nur durch sein völliges Unbekanntsein mit den chinesischen Erzeugnissen selber zu verstehen war. JULIEN hatte bei seiner Übertragung des Wortes ch'ing stets dieses mit „blau" übersetzt, nie aber erwähnt, daß es daneben auch merkwürdigerweise „grün" bedeuten könne. Nach ihm war demnach ein großer Teil der Erzeugnisse der Sungzeit, so auch die erwähnten Seladone, die Erzeugnisse von Lung-tsüan blau glasiert. Solche mit grüner Glasur gab es nach ihm überhaupt in dieser Zeit gar nicht, obwohl unter den Erzeugnissen, die chinesische Kenner dieser Epoche zuschrieben, genug von solchen mit grüner Glasur sich befanden. Eine Zurückführung dieser auf die Angaben seiner Übersetzung war darum für uns kaum möglich. HIRTH wies nun durch Beispiele genau nach, daß dieses Wort neben Blau eben auch Grün bedeuten könne und hat damit gleichfalls die für uns durch JULIENS Übersetzungsfehler entstandene Schwierigkeit endgültig beseitigt. Juliens Arbeit konnte nun in ganz anderer Weise als bisher zur Weiterarbeit auf diesem Gebiet benutzt werden.

Dann stellte HIRTH in einem besonderen Kapitel die Angaben der chinesischen Quellen zusammen, aus denen ein Ausfuhrhandel, darunter auch ein solcher mit

Porzellan für diese Zeit hervorging[1], gab die Länder an, zu denen auf Grund dieser letzteres damals gelangte, sowie auch die Ausfuhrhäfen für dasselbe und suchte nebenbei — in diesem Falle freilich wohl irrtümlich[1] — den so rätselhaften Ort Marco Polo's, Tingui, bei dem dieser in seiner Reisebeschreibung allein die Herstellung von Porzellanen erwähnt, als das mehrfach erwähnte Lung-tsüan, die Heimat der Seladone zu erweisen. Er hat hierbei tatsächlich für fast alle Länder, in denen heute noch Seladone gefunden sind, die damaligen Handelsbeziehungen mit China nachgewiesen und auch fast immer feststellen können, daß nach diesen auch damals tatsächlich Porzellane aus China gesandt worden sind. Er hat damit die Überlieferungen völlig mit den Tatbeständen gedeckt.

Den Beschluß seiner Arbeit bildete dann der Hinweis auf spätere Seladonnachbildungen. Hier fehlte freilich HIRTH noch der volle Überblick über diese, den wir heute durch unsere vermehrte Materialkenntnis ganz bedeutend haben erweitern können. So erwähnte er noch nicht die zahllosen, freilich keine getreuen Kopien darstellenden Seladone der K'ang-Hi-Zeit, wußte er noch nicht, daß, wie schon aus den Beständen der Dresdner Sammlung klar hervorgeht, bereits fast vor zweihundert Jahren solche auch in Japan angefertigt worden sind. Auch hat er sich hier noch nicht mit der uns heute so stark beschäftigenden, freilich noch immer nicht mit Sicherheit durchgeführten Trennung der Seladone der Sung- und Ming-Zeit abgegeben. HIRTH war eben kein eigentlicher Kenner der Kunstgegenstände selber und wollte es auch nicht sein. Er hat sich diesem Gebiet der Kunst nur als reiner Sinologe genähert, als solcher nur sein reiches Wissen und seine Belesenheit in den chinesischen Schriften demselben zur Verfügung gestellt.

In diesem Sinne aber ist seine Schrift ganz ungewöhnlich erfolgreich für dasselbe geworden, wie keine andere von gleich kurzem Umfange wieder. Sie hat belehrend und aufklärend gewirkt, wie sie es wollte, und reichliches Licht über ein Kapitel des chinesischen Porzellans geworfen, das zu seinen allerschwierigsten gehört. Ihr Inhalt ist jetzt Gemeingut allen, die sich mit ihm ernsthaft befassen und wird daher nie seinen historischen Wert verlieren, mag er inzwischen auch in viele andere umfassendere Werke übergegangen sein.

HIRTH hat dann das Gebiet des chinesischen Porzellans nicht weiter bearbeitet, nur 1890 in seinen „Chinesischen Studien" die Resultate jener Schrift in einem kurzen Aufsatz[2] in deutscher Sprache zusammengefaßt. Dafür aber hat er seinen langen Aufenthalt in China dazu benutzt, im Anschluß an seine soeben besprochenen Studien eine recht stattliche Sammlung von frühen chinesischen Erzeugnissen zusammenzubringen, von allem von jenen, mit denen sich diese in erster Linie befaßt hatten: den

[1] Schon allein aus dem Grunde, weil die Erzeugnisse von Lung-tsüan wegen ihrer Dicke niemals durchsichtig oder durchscheinend sind. So hätte man hier doch wohl zunächst, wie andere gemeint haben, an Kin-tê-tschen zu denken, in dem schon in der Sungzeit der Betrieb sehr groß gewesen sein soll.

[2] Friedr. Hirth, Chinesische Studien. I. Bd., München u. Leipzig 1890, S. 44.

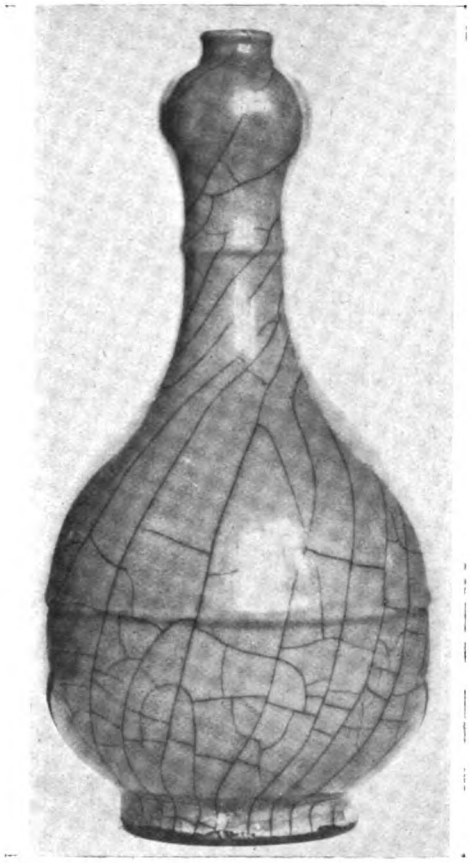


Abb. 3

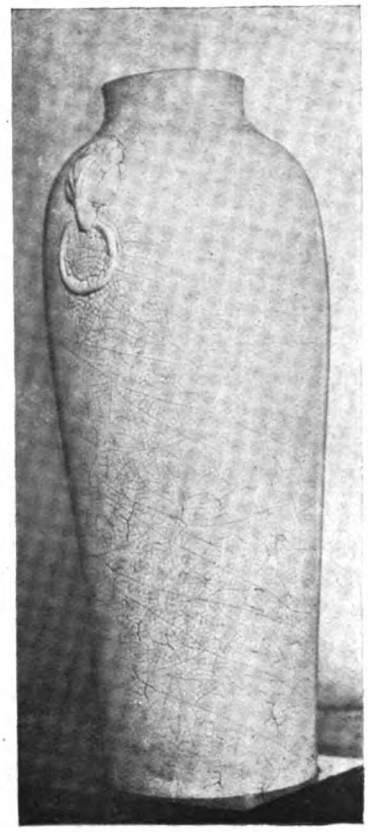


Abb. 5

Abb. 4

Abb. 3. Porzellan von Lung-tsüan. Sungdynastie. Gotha, Museum. Ehemalige Sammlung Hirth. — Abb. 4. Räuchergefäß, grün glasiertes Porzellan. Sung- oder Mingdynastie. Gotha, Museum. Ehemalige Sammlung Hirth. — Abb. 5. Ting-yao. Sungdynastie. Gotha, Museum. Ehemalige Sammlung Hirth.

UNIV. F. CH.

Seladonen, den Erzeugnissen von Lung-tsüan. Er ist damit neben A. B. MEYER in Dresden, der erste gewesen, der dies für Deutschland getan hat, der allererste jedoch, da dieser zunächst nur auf die Feststellung der alten Handelsbeziehungen Chinas ausging und darum sich in der Hauptsache mit Exportwaren begnügen mußte, der wirkliche Qualitätsstücke von dieser Ware zusammenbrachte. Er hat es auch glücklicherweise nicht umsonst getan, da seine Sammlung, nachdem die Dresdner Sammlung durch Ablehnung ihres Ankaufs sich auf diesem Gebiete noch als völlig unreif erwiesen, seine einsichtsvollere Vaterstadt Gotha durch sein Entgegenkommen unter Hinzufügung zahlreicher Geschenke, fast ganz erwerben konnte. Sie ist hier freilich im ehemals herzogl. Museum nicht ganz am Platze und hat daher auch lange nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient. Er hat dann seiner Sammlung schließlich auch noch ein kurzes, durch die Angaben chinesischer Kenner sehr interessantes Verzeichnis beigegeben, das noch immer von Bedeutung ist.

Unter den Erzeugnissen von Lung-tsüan seiner Sammlung sind zunächst ein stattliche Reihe jener inzwischen so bekannt gewordenen, großen flachen Schalen zu nennen, die schon A. B. MEYER in Dresden, wenn auch in geringerer Qualität, zusammengebracht hatte, die, wie man jetzt weiß, die noch am häufigsten vorkommenden Erzeugnisse der Sung-Zeit darstellen, darunter mehrere von erster Güte. Sie sind mit Ausnahme einer, die die seltenere achtkantige Form zeigt, rund, zum Teil ganz glatt, zum Teil mit strahlenförmiger, einer mittleren, gepreßten Rosette zulaufender Furchung (Abb. 1) oder mit den bekannten, flach, eingeschnittenen Pflanzenornamenten verziert. Daneben gibt es ein Wasserbecken mit den jetzt auch häufiger festgestellten, beiden, sich entgegenschwimmenden, glasurfreien und darum die im Feuer rot gewordene Masse zeigenden Fischen, ein auf kurzen Füßen stehendes Räucherbecken (Abb. 2), das auch einen Untersatz für einen Blumentopf dargestellt haben kann, eine jener tieferen, buddhistischen Opferschalen mit den eigenartigen, frontalen, in die Masse eingedrückten, figürlichen Darstellungen, desgleichen eine jener mit doppeltem Boden, eine bauchige Flasche mit langem, verkröpftem Hals und jenen weitmaschigen Haarrissen, die die Chinesen mit geborstenem Eis zu vergleichen pflegen (Abb. 3), ein besonders schönes Stück der Sammlung, weiter ein Räuchergefäß in Form eines altertümlichen, sitzenden Löwen (Abb. 4) vier kleine Weinbecher auf schlankem Fuß, die trotz der Rohheit ihrer Mache nach Angaben des Verzeichnisses von chinesischen Kennern hoch bewertet werden sollen zwei chawanähnliche Becher, die freilich wohl keine so alten Arbeiten, vielmehr wohl japanische Nachbildungen darstellen usw. usw. Die große und auch heute noch nicht befriedigend beantwortete Frage, welche von diesen Seladonen der Sung- und welche schon der Ming-Zeit zuzuschreiben sind, läßt freilich auch diese Sammlung noch offen. Die Angaben des Verzeichnisses sind in dieser Beziehung vielfach noch sehr vorsichtig gehalten. Doch gibt es hier auch manche Stücke, die mit aller Entschiedenheit — und mit Recht — in die letztere oder eine noch spätere Zeit gesetzt werden. So ist hier diese Gattung der Erzeugnisse der Sung-Zeit

und ihrer Nachahmungen in der Tat vertreten, wie kaum in einer anderen Sammlung der Welt.

Von den übrigen Erzeugnissen der Sung-Zeit finden sich dagegen hier nur immer einige Beispiele. Zu erwähnen ist besonders eine recht große, schlanke, zylindrische, nach oben zu sich leicht erweiternde Vase mit zwei Elefantenköpfen aus rahmfarbener und fest gebrannter Masse mit durch Abnutzung mattgewordener, fein netzartig krakelierter Glasur, die mit den Erzeugnissen von Ting-Tschou in Verbindung gebracht wird, wiederum ein Hauptstück der Sammlung (Abb. 5). Dann ein runder, am oberen Rand mit vier kleinen Ösen versehener Topf, aus schmutzigbrauner, schwachgebrannter Masse mit ganz dünner, vor Alter haarrissig und leicht irisierend gewordener Glasur, der, als **Künyao** ausgegeben, besonderes Interesse gewinnt durch die für diese Zeit so seltene, eingegrabene Datierung, die auf den Kaiser **Jêng-tsung** (1023—1064) hinweist. Weiter ein Opferbecken mit der ganz seltenen, gelbbraunen Glasur, sowie ein dreifüßiges Opfergefäß aus nicht rot gewordener Masse mit lichtbläulicher Glasur, das mit den so seltenen, ja kaum noch vorhandenen **Kuan-yao** bezeichneten Erzeugnissen in Verbindung gebracht wird. Von chinesischen Kennern schon in die Hanzeit gesetzt und wieder hoch geschätzt wird dann ein sich sehr altertümlich gebendes, unglasiertes, roh gearbeitetes, walzenförmiges Gefäß, das aber fast noch prähistorisch erscheint. Als „uralt" wird endlich ein jener inzwischen bei uns recht bekannt gewordenen langgezogenen, unter dem Hals ringsum mit phantastischen Tier- und Menschendarstellungen besetzten Gefäße bezeichnet, Grabbeigaben, über deren Zweck und Entstehungszeit wir freilich auch heute noch nichts Sicheres wissen.

So ist **HIRTH** der erste gewesen, der so frühe Erzeugnisse der chinesischen Keramik und so mannigfaltige nach Deutschland gebracht hat. Sie stellen auch heute immer noch, nachdem inzwischen in der Dresdner Porzellansammlung diese systematisch gesammelt worden sind und wir in Köln ein ostasiatisches Museum haben, einen der interessantesten Bestände derselben dar, an dem auch heute noch keiner, der sich mit ihrem Studium ernsthaft befaßt, vorübergehen kann. Was **HIRTH** daneben aus den späteren Epochen gesammelt, ist dagegen von weniger großer Bedeutung, hat jedoch für das Gothaer Museum, in dem sich schon ein älterer, auch inzwischen vermehrter Bestand aus dem 18. Jahrhundert befand, soweit es in dasselbe gelangt ist, einen beträchtlichen Zuwachs bedeutet, zumal auch unter diesem sich wieder manche dankenswerte Geschenke befinden. Sie stellen so wenigstens eine willkommene lokale Bereicherung dar.

Register.

Abaqā 258.
Abbas I., der Große, Schah von Persien 340.
Abel-Rémusat s. Rémusat.
Ägyptische Gräber 389.
Aikuōzan 278.
'Ain-Ğālūt 258.
Ajanta 349.
A-tou-k'iang, im Tš'ung-ling 189, Anm. 2.
Atsu 138.
Alanen 292.
Alanisch-hunnisches Reich am Samūr 291f.
Aleppo 256.
Altmandschurische Geschlechterkunde 171ff.
Alvarez, Jorge 325.
Ameisenangriff 7.
Amoghasiddhi 372.
Amoghavajra 370, 373, 377f., 384.
amotsche 225ff.
Amulette 370, 380.
An, Groß = Buchāra, Klein = Charghān 194.
Ānanda 371, 374, 376.
Angriffswagen 107, 109.
Anordnung, alphabetische, chinesischer Titel 210ff.
An-si(t), Parthien 188, 191.
An-tš'ai, Aorsen am Aralsee 186f., 191.
An-tu, Antiochia 192.
Arabien 42.
Aramäer 42.
Ardebil, Safiwiden-Moschee in 340.
Arendt, Karl 212f.
Argūn 261.
Armbrustwagen 106.
Armenier 83.
Ārši 77ff., 136, 232, 236f.
Artemisia zur Raucherzeugung 111.
Asano, Sg. 278.
Asiani 1, 4, 7, 8, 74, 77, 80, 81, 136, 232.
Ἀσιοι 1, 4, 7, 8, 74, 77, 80, 81, 232f.
'Askarī 50, 52.
Asketenhaartracht 352.
Asokatempel 276 A. 1.
Ἀσπήσια ὄρη s. Jspĕč-āb.
Assassinen 255.
Assurbanipal 42, 48, 49.
Āstāna (mit Qara-Chōdscha zusammen) 284.
Astronomie, Chinesische 210.
Aśvaghoṣa 350.
Ausfuhrhäfen 392.
Ausfuhrhandel 391.
Ausländer in China 270ff.
Avidūranidāna 350.
Awaren 312, 313.

Babylonische Astrologie 42.
Bayatur 318, s. auch Mau-tun (Mao-tun).
Bagdād 255.
Baian 281, A. 5.
Baibārs 257, 259.
Bāidū 261.
Baikwa Mujinzō 281 A. 5.
Baktrien 134ff.
Bālīḫ 322.
Bambusblätter-Stil 97.
Bātū 253.
Bayer, G. 8, 13, Anm. 2.
Bayerische Staatsbibliothek 331.
Beamtenkleider-Stil 91.
Birmanischer Buddhismus 345ff.
Böhtlingk, O. 20, 51.
— — Roth 370.
Bortur 137.
Boshi Ayūminki 276 A. 2.
Brahman 351.
Brinckmann, Justus 340.
British Museum, London 340.
Bronzekultur in Sibirien 297ff.
Brustwehr 107.
— schwebende 110.
Büchersammlungen, Chinesische 199f.
Buddha-Mutter 370, 377.
Buddhismus in China 206f.
Buddhistisches im Klostertaoismus 169.
Bußdisziplin der taoistischen Mönche 159f.

Carbonnier, A. A. 343.
Catalogue raisonné, chinesischer Bücher 219.
Cathay 246.
Čaġatāi 253.
Čan, Šam, Syrien 198, Anm.
Chan 317.
—e der Türken 315.
— Titulatur d. d. Uiguren 313f.
Čang K'ien, seine Expedition nach dem Westen u. seine Karte 186.
Chang Ling 142.
Chang Lu 142.
Chang Tao Ling 142.
Chang-Tze-kung 382.
Čang-yé(t), Kan-čou 193, 196.
Chardin, Chevalier, Reisebeschreibung 340.
Čav 322.
Chavannes, Edouard 186, Anm. 1, 5.
Chazaren 289f.
Čê-še(t) pers. Čāč, Tāškent 190.
Chia-Ching (1522—1566) 340.
Chieh-tse-yuan hua-chuan 85.
Chiffre, Zeichen, in uigurischen Schriftstücken 323, 324.
Chih shu 208.
Činġis Ḫān 251.
Ch'ing 391.
Chinpuutang 269.
Chinesische Bücher in München 331f.

Chinesischer Einfluß auf die Uiguren 320ff.
— — in Khōtan 226.
— Lehnwörter in uigurischen Schriftstücken 324.
— s Porzellan, Alter 389.
— -türkische Erlasse der Beamten in O.-Turkistan 284f.
— -Turkistan 349, 351.
Chincheo 326.
Čʿi-san 198.
Chi shu 209, 218.
Ch'iu Ying 92.
Chōlač, Chalač, Χολιάται 297, Anm. 5.
Chōlch, s. Chōlač.
Chōyūkei 280.
Christentum in China 207.
Chronologische Unterschiede im Khotanī 230.
Chūwa 282, Anm. 2.
Clavijo, Don Gonçalez de — 339.
Courant, Maurice 216f.
Csoma, Alexander 18f.
Culla-Paduma-Jātaka 351.

Dahae 125, Anm. 3.
Dahlgren, E. W. 325, 328ff.
dārū 33ff.
Datierung der Khotanī-Dokumente 223ff.
Dēvarāja (Kubira oder Virupakša ?), Gemälde der Wei-ch'ih I-sêng 300 ff.
Dharmamitra 278.
Dhāraṇī 370 ff., 375.
Diez, Pero 326ff.
Dionysios Periegetes 127.
Disteln, eiserne 107, 109, 110.
Divyāvadāna 135.
Dōgen 277.
Dōkin 278.
Douglas, Sir Robert K. 211, 216.
Drachen (Nāgas) 376, 377.
Drei Familien 113.
— Zufluchtsstätten des Taoismus 148.
Dreihundert Gebote des Taoismus 151.
Dresden, Porzellansamml. 390, 393f.
—, zool.-anthrop. Museum 388.
Duldur-Aqur 74.
Duwargiya 181.

Ehrmann 73.
Einigungsumschrift Lessing-Wilhelm 213.
Eisai 277.
Eisendraht-Stil 90.
Eishin, Kano 279.
Endere 126.
Englische Händler 343.
Enzyklopädie, Chinesische 210.
Erkes 186, Anm. 2; 187, Anm. 4.
Escalante Alvarado, Garcia de 325f.
Eßschale der taoistischen Mönche 158.
Eumorfopoulos-Collection im British-Museum 337.
Eustathios 127.

Falcon 239.
v. Falke, Otto 341.
Falltore 107.
Fan-yen, Bāmiyān 194, 197.
Farben der Sterne 42, Anm. 2; 46.
Feldkalender 361.
Fêng su t'ung yi 118.
Fenollosa, E. F. 338.
Fernwacht 112.
Festungsglacis 115.
Festungskrieg 103ff.
Festungswall 106.
Feuer- und Trommelsignale 112.
Feuerbrände 110.
Feuerpfeile 107, 110.
Finanzen 273.
Fixsternhimmel, babylonischer, chinesischer 47f.
Flaggen- und Signalwesen 112.
Fliegender Sand, Lop-Wüste 190.
Foucher 371f.
Fou-Liang 389.
Frähn, Chr. M. J. v. 75, Anm. 1.
Franks, A. W. 389.
Frauen, taoistische Lebensvorschriften für sie 168.
Frauenstaat in Westtibet 195, Anm.
Fu, dBu, zentrales Tibet 195, Anm.
Fuchs, Name f. d. 30ff.
Fuji 282.
Fuken 283, Anm. 1.
Fu K'ien 121, 128f.
Fu 'kuo 'li 140.
Fünf Gebote des Taoismus 149.
Fünferschaft 104.
Fu(t)-lin, Konstantinopel 185, 194, 196 ff., 198.

Gandhāra 349ff.
Garband 141.
Gazān 261.
Gebetsformeln des Klostertaoismus 160ff.
Gebrochenes Rohr, Stil 97.
Gejō, Sg. 280.
Geiseln 105.
Geld, mittelasiatisches 320.
Geldwerte in der Mongolenzeit 322.
Genju 276, Anm. 3.
Genkei 281.
Genryū 282, Anm. 1.
Geophon 111.
Geringschätzung der chinesischen Kultur 201f.
Geschichten vom Mechaniker und Maler: tocharisch 354ff.
— —tibetisch 354.
— —chinesisch 354.
Geschichtsschreibung, chinesische 208.
Geschlechterkunde, altmandschurische 171ff.
Gewichte, mittelasiatische 320.
Gitō 277.
Giles, Herbert A. 213, 218f.
Glasuren 391.
Glücksfrucht 10, 12, 13, 379, 381f.
Gobi 118f., 121, 124, 128, 130, 132.
Gorgiya 181.
Gotha, herzogl. Museum 393.
Götter und Geister 111.
Gōwalgiya 174, 181.
Gozan 277f.
Griechische Sterndeutung 42, 44, 48, Anm. 1, 2.
Griechischer Ursprung v. sidir, sitir 321.
Grigorijeff, W. P. 20.
Groot, J. J. M. de 186, 207, 219.
Grünwedel 372.
Gūgi 253.
Gulakhma 135.

Guyūk Ḫān 238, 252.
Gyastānu gyāsti 227.

Ḫai-k'ū 192.
Ḫai-ṣi 188.
Haithon I. 238, 254.
— d. J. 238, 240, 266.
Halbfiguren, perſiſche 341.
Haller 52.
Hamburg, Muſeum für Kunſt u. Gewerbe 340.
Hammer, J. v. 13.
Han-Dynaſtie 120, 124, 128f., 136, 338, 390, 394.
Han-Si-yü-k'u, Karte des Weſtgebiets unter der Han-Dynaſtie 187f.
Hantōṣhū 282.
Hap-ſu 292, Anm. 3.
Hara Koſho 276.
Harfe in Birma 349ff.
— in Japan 349.
Hartmann, Anton Theodor 15.
Hedin, Sven 185ff.
Heiratsſitten 354ff.
Heiratsvermittler 357.
Herbendeh 264.
Herbſtfäden-Stil 87.
Herzfeld, Ernſt 337.
Heſeri 175.
Heupferdchen-Stil 94.
Heyd, W. 339.
Hia 120ff., 129ff., 133f.
Hie 118, 132.
Himitſu jiriu 383f., 387.
Hirth, Friedrich 185ff., 213f., 388ff.
Hiung-nu, Volk 78f., 127, 134ff., 187.
— —, Titel 314ff.
Hiyama Yoſhichika 281, Anm. 1.
Hobſon, R. L. 390.
Ho Ch'ou 390.
— -lao-lo-kia 136.
— ſchan 122f.
— tſchou 124, 129, 131.
Ho, Kaj, Kušānī 194.
Höhenangriff 109.
Hohler Kopf-Nagel, Stil 98.
Holländiſche Händler 343.
Holzbau in Birma 345.
Ho-mi(t) ſ. Hu-mi(t).
Hommel 51.
Honchō Gwaſhi 280.
Honſei 282, Anm. 4.
Ho(t)-p'an-t'o, *Gharband, Taš-kurgan in Sarigh-kol 194.
Hōrgiya 181.
Hōryūji-Fresken, Beziehungen zu Turkeſtan 300.
Hſin wenpao 269.
Huai-nán tſe 119, 130.
Huan 118, 122, 131ff.
Hüan-chuang 198.
Hüan-tſang 126, 128ff., 134f.
Huang ho 118, 121ff., 129, 131, 186, 190.
— -ti 118, 132f.
Hubilāi 252.
Hüen-Tſang 78.
Hu Kao 37.
Hülāgū 255.
— Khan 341.
Huldſchinſky, Oscar 341.
Hu-mi(t), Wachān 194, 196, Anm. 3.
Hundertſchaft 104.
Hupao 269.
Hu-szĕ-mi, Chwārizm 291.

*Ιατοι (Ἰάτιοι) 80.
Ibn al-Fakih 339.
Ibn Batuta, Reiſen des 339.
Ichi Iſſō, jap. Ausſpr. von Weich'ih I-ſêng, 300.
Idikut 316.
Igil, ikil 317.
Iki Imāt 293.
Indices chineſiſcher Titel 210ff.
Indra 346ff.
Inouye, Sg. 278.
Iraniſch 313, 314, 320, 322.
Iſei 280.
Iſlam in China 207.
—, Zeitſchrift 338.
Iſpĕč-āb 298, Anm. 5.
Itinerare 188, 197.
I-tſing 373, 377, 379.
I-wu, Stadt Hami 194.

Jacob 51.
Jährig 15, Anm. 1.
Janggiya 178.
Japan, Japaner 325ff.
— in China 270f., 274.
Jäſchke, H. A. 19.
Jātaka 349, 352.
Jêng-tſung 394.
Jeniſſejer 297f.
Jezd 343.
Jinſhin Nyūmink 276, Anm. 1.
Jo 281.
Jokgiya 181.
Joren 276, 282.
Joſetſu 280.
Juan-juan 190, Anm. 2.
Jüe-tši 78ff.
Jujubenkern-Stil 95.
Julien, Stanislas 388ff.
Ju-man 37.
Jung 120ff., 133f.
Junſetſu Rōjin 281, Anm. 3.
Juſti, Joh. Heinr. von 342.

Kagoſhima 329.
Kaiſermarken 389.
Kalf, Willem (1621—1693), holländiſcher Maler 341.
Kanaanäer 42.
K'ang, Samarkand 189, Anm. 2, — 194, 197.
K'ang-kü, altes Land am Jaxares 186, 191.
Kaniṣka 236.
Kano-Schule 93, 100.
Kan-t'o, Gandhara 189, Anm. 2.
Kao-č'ang 194f., 197.
— K'o-kung 281.
— -ſin 118, 121, 133.
Kaolin 341.
Karabacek, J. 339, 391.
Kargiya 181.
Karikatur, politiſche, in China 268f.
Kāriz 286.
Kaſchan, Stadt in Perſien 343.
Kāšğarī 50ff.
Kaſſiterzeit 48.
Katalog der Pekinger kaiſerl. Bibliothek 216, 218.
Katapulte 107, 108.
Kehr, Gg. J. 15, Anm. 1.
Kelan 276.
Keigo 276, Anm. 1.
Keihātū 261.
Keitokuji 277.
Keltiſch 83f.
Kĕmāl, ein Pelztier 295f.
Kentumſprachen 82, 84.

Keramik, vorderasiatische 337ff.
—, ostasiatische 337ff.
Keriya 135.
Kētbōgā 257.
Khitan, Familienname 312.
Khotan 75, 126, 128, 130, 135.
Khotan darja 132.
Khotani 220, 231.
— Dokumente 221ff.
Kia K'nei 119.
K'iă-šĕ(ĭ)-lo(ĭ), westl. v. Wu-lin, s. d.
— -peï, Wachān 187, Anm. 3.
Kit-t'un 137.
Kitō 282, Anm. 3.
Ki Min 38.
Kimāk s. Jti Jmāk.
Kinderverkauf 293f.
Kin Shoku 282.
Kin-tē-tschen 388f., 392.
— — — tao-lu 388.
Kin-tzĕ, Kuča 194.
Kinzanji 277, 278.
Kirgisen 138.
Kirman, Stadt in Persien 342.
Klaproth, Julius 12, 332, 335.
Klassifikation der chines. Literatur 217f.
Kleidung der taoistischen Mönche 157f., 167.
Klein-Armenien 238.
Klostertaoismus 142ff.
—, Meditation im 155.
Kōbō Daishi 385f.
Kōchō Meigwa Jūi 281.
Koegler, P. Ignatius 332.
Kogwa Bitō 275ff.
Kokkwa 382f.
Kokuichi Zenji 278.
Köln 394.
Konfuzianismus 203ff.
Kōriji 278.
Korporal 104.
Ko-sa, Chazaren 198, Anm.
Kosho, Hara 276.
Kriegsrecht 113.
Kriegswagen 109.
Kṣāṇā 223.
Kua-čou 196.
— ti tschi 121, 129.
Kuan-hua 212.
— Tschung 132, Anm.
— -yao 394.
K'üan-yü-mo 190.
Küchengott 270.
Kulšan-Sprache 234f.
Kujaku-myō-ō 370ff.
Ku K'ai-chi 87, 89.
K'uli-t'in 132, Anm.
Kumārajiva 375.
K'un-lun 118f., 132, 186, 190, 195.
Kunduz 124.
K'ung Tschao 121, 123.
— — tsioh ming-wang 370ff.
— Ying-ta 120, 133.
Kunst, Chinesische 209.
Kün-yao 394.
Kuo min tang 269.
— P'o 123.
Kuroda, Sg. 278.
Kuṣanas 220ff., 227.
Kuši, Kušana 81.
Kutscha 74, 137ff.
Ku Yen-wu 122f., 129, 131, Anm. 6.
Kuzneci 297.
Kyōrin 276.
Kyōsai 92.
Kyūboku Koji 282, Anm. 4.

Labiovelare 84.
Laoshan 144.
Laufer, B. 339.
Lautensaiten-Stil 91.
Lequios = Ryūkyū 328, 330.
Lexikographie, Chinesische 209.
Li-kan, Li-kien 188, 192.
— ki 119f., 133.
— -Kitābi 284.
— Lung-mien 89.
— tai ti li tschi yün pien 119.
— T'ang 93.
— Tschao-lo 118.
— Yüan-schuang 37.
Liampo = Ningpo 326.
Liang K'ai 90, 98, 99, 100.
Ling-lun 118.
Literatur, Schöne, in China 209.
Liu Hiang 118.
— Hin 119.
— Schönn 38.
Lolos, Heiratssitten der 360.
London, British-Museum 389.
Lop nor 130.
Lu 119f., 123, Anm.
Lu Pan 109.
— T'an-wei 94.
— Tschönn 40.
Ludwig I., König v. Bayern 335.
Lü-fēn 188, Anm. 1.
— liang 122.
— schi tsch'un-ts'in 122, 130, 132.
Lung Hu schan 143.
— mēn 118, 121ff., 131.
— -tsüan 391.ff.
— — -yao 388.

Madā'inī 50.
Mahābhārata 127.
Mahāmayūri 370ff.
— -Bilder 379, 382f.
Mahāvamsa 349.
Mahārakṣha 370f.
Mahn, E. A. Ph. 16.
Mamelūken 244, Anm.
Man 120.
Mandalay 346f.
Manichäismus bei den Uiguren 313, 315.
Manjuji 277.
Mannbarkeitsmütze, Verleihung der 357f.
Manri 281, Anm. 5.
Mans, Raphaël du 342.
Mantra 370, 371, 375f.
Mao-tun 135.
Marco Polo, Reisen des 339.
Marinus von Tyrus 187.
Marken auf persischen Fayencen 341ff.
Martabani 391.
Martucci, Onorato 335.
Mas'ūdi 198.
Māsāl 51.
Maße, mittelasiatische 320.
Mathematik, Chinesische 210.
Mau-tun (Mao-tun = *Bak-tur = Bayatur) 316.
Ma Yüan 99f.
Mazk'ut'k' (Massageten Alanen) 292.
Mb'rba 296.
Mechaniker und Maler, Geschichten 354ff.
Meditation im Klostertaoismus 155.
Medizin, Chinesische 210.

Meißen, Porzellan-Manufaktur in 344.
Méng mèn 122.
Meščera 299.
Mê-Tse 103ff.
Meyer, A. B. 388, 392, 393.
Militärmaß 105.
Milly, Graf von 343.
Minen 110.
Minenkampf 111.
Ming-Dynastie, Porzellane der 339ff.
Ming-shu 276, Anm. 2.
Miō no Matsubara 282.
Mitsui, Sg. 278.
Mondhöfe 46.
Möngke Hān 238, 252, 254.
— Timūr 260.
Mongolenzeit, Geldwerte 322.
— Titulatur 316.
Morrison, Dr. Robert 335.
Mortur 137.
Mo-tun 137.
Mu-chi 95, 97.
Mudrā 381, 384.
Mu(t), Āmul 194.
Müller, G. Fr. 15, Anm. 1.
München, Museum für Völkerkunde 337.
Musikinstrumente: P'i-p'a und Schlagbretter 302f., 306.
Musizierende Genien 345ff.

Nāga-Könige 375.
Nagelkopf-Rattenschwanz-Stil 94.
Namen „hunnischer" Völker 312.
— der uigurischen Stämme 310f.
Nanjō 373ff.
Nanking 326.
Nara 175, 176, 177.
Nat 346ff.
Navarra 73.
Navarrete, M. Fernandez de 326.
Neumann, C. Fr. 193, 333ff.
Nevers, Fayencen von 343.
Nien-hao 389.
Nihon bukke jimmei jisho 385.
Ni-jang 126.
Ninive, Bibliothek zu 44, 48.
Niohuru 174.
Nišan 323, 324.
Nordarisch 75.
Nordmeer 186f., 191, 194.
North China Daily News 269.

Okitomo, Asaoka 275, Anm. 2.
Oliven-Stil 93.
Ölǰeitü Hān 264.
Ono, Sg. 282.
Orban, P. Ferdinand 332.
Ordination taoistischer Mönche 146.
Ordnung chinesischer Buchtitel 210ff.
Orléans, Fayencen von 342.
Osttürkisch 33ff.
O-sun 138.
Oxus 124, 128f., 134.

Pagan 345.
Pagoden in Birma 345.
Pa(t)-ton, Baktra, s. auch Poč-i 189, Anm. 2.
Pañcarakṣha 370ff.
Pañcaśikha 349ff.
Pander 373.
Papiergeld, chinesisches 322.
Parthisch-sassanidische Epoche, Keramik der 337.
Patani 326.
Pegu 391.
P'ei Kū 189, Anm. 2, 193ff.
— Siu 189, 195.
— yin 121.
Pekingzeitung 269.
pěn, „Heiraten ohne Riten" 355, 359, 361.
Persien 391.
Perzynski, Friedrich 341.
Pfauenfedern 371ff.
— -könig 371, 374, 376.
— -königin 370ff.
— -kultstätte 378ff.
— -ritus 378ff., 384ff.
— -schweif 372, 381ff.
— sūtra 370, 373ff., 385.
Pfeil-Stamm 290f.
Pfeilstrafe 114.
Pferdemist 110.
P'i-mo 135.
— -ǎn 190.
Pischel 51.
Planetennamen 46.
Plath, Johann Heinrich 335.
Plinius 127.
Po-čī 191.
— kiu-i 36, 41.
— -lo-men 194.
Po -ma 298.
— -sǰě (Persien) 191, 194, 198, Anm.
P'o-hai 192.
— (t)-han 194, 197.
— lo(t)-na 192.
Poh Çrīmitra 374.
Polo, Marco 392.
Popow, A. W. 17.
Porzellan, chines. 337ff., 388ff.
— — Erfind. 389.
— -handel 389.
Ptolemäus 47ff., 188, 193.
Puṣpapura (Patna) 350.
Pu-tsu-lu 319.
P'u-ǎn 190.
— -lui-See 194.
Pyinsatenka 346ff.
Pyinsayūpa 352.
Pythagoras 132.

Qayan, qayatun 313.
Qara. Chōdscha 284.
Qara Qytai 299 A. 1.
Quatremère, Etienne 335.
Qutadγu Bilig 50, 52.
Qutlug-Šāh 262.
Qypčaq 294.

Rājendralāla Mitra 371.
Rammon 110.
Rayongesetz 115.
Regenwurm-Stil 89.
Regenzauber 376, 384ff.
Reinsberg-Düringsfeld, v. 52.
Rémusat, J. P. Abel- 14, 16.
Requisitionen 115.
Reserven 105.
Richthofen, F. v. 193, 195.
Risai 280.
Ritter, Carl 195.
Roan 276, 281, Anm. 3.
Roebuck 52.
Roruka 135.
Rossellini 389.
Rotes Felsengebirge 196, Anm. 4.
Rufus Festus Avienus 127.
Ryōan 276.
Ryōgen 278.
Ryōshin 276.
Ryūkō 275.
Ryūsatka 278.
Ryūyūji 278.

Sachkatalog, Alphabetischer, chines. Titel 217f.
sādhona 372.
Safiwiden-Dynastie in Persien 339ff.
Σακάραυλοι 233.
Śakas 75.
Śakisch und Khotanī 229ff.
Śalī 223.
Salvétat 389.
Salzsumpf, alter Lop-nor 186.
Samarra, Ausgrabungen in 338.
samma-gyō (mystisches Symbol) 384.
Samūr, kaukasischer Amazonenfluß 292, Anm. 5.
Sanēsan, Kg. der Mazk'ut'k' (Massageten) 292f.
Sanitätswesen 115.
Santa Fé, Paulo de 325.
Sarancae 233f.
Sarre, Friedrich 337ff.
Satemsprachen 82, 84.
sav 51.
Schamane 55, 63.
Schan hai king 119, 121, 123, 126, 130.
Šan-šan, S. am Lop-nor 189, 194, 197.
Šaonano šav 220 ff.
Šen-tu, Indien s. auch T'ien-ču 186.
Schiefner, F. A. 8, 19.
Schi Huang-ti 118, 122, 131f.
Schi ki 118f., 121ff., 128, 130f., 133.
Schindler 73.
Schlangengift 370f., 374, 377, 381.
Sī'-šī, richtige Zeit versäumen (zur Heirat) 356.
Šī-šī-Si-yü-ki 193, Anm. 4.
Śiva 351.
Schlägel 110.
Schlegel, G. 198.
Schmidt, J. J. 7ff.
Schott, Wilhelm 219.
Šuang-mi, Mastuj 191.
Śumuru 175.
Schun 120f.
Šun, willfährig 356.
Schuo yuan 118.
Schu-scha-kün-yao 119.
Šu Si 356, 358.
Seide 127f., 134.
Seikenji 282.
Seladonporzellan 340, 388, 391ff.
Senki 282.
Sesshū 275ff.
Sèvres 389.
Shaan 282, Anm. 3.
Shaken Nichiroku 282.
Shang Ch'ing 143.
Shenpao 269.
Shih k'o 99.
Shingon-Sekte 385ff.
— -Priester 385ff.
Shōkei 276.
Shūbun 280.
shūji (mystisches Zeichen) 384.
Shūtō 282.
Shūkyū 281, Anm. 5.
Shūnan, Yamagata 275.
Si-č'ing, Gebirge 194f.
sidir, sitir, 319.
Siebenzahl = 43.
Sien-pi 313.
Sikhin 352.
Sik-ni 298.
Sikri 350.
Sin-li 138.
Si-wang-mu 193.
Si yü ki 117.
Sōēn 277.
Sogd 141.
Soghdisches 313, 314.
Soki 275.
So-kü, Yarkent 196, Anm. 4.
Soseki 275.
Sprache, Chinesische 202, 203.
ssau 221ff., 227.
Sse-ma T'sien, 42, 118f., 129, 132.
ssi-kin 317.
Stadt-Festung 104.
Stammesnamen, uigurische 310f.
Stempelabdrucke in uigurischen Schriftstücken 323, 324.
Sternbilder 47f.
Stieglitz-Museum in St. Petersburg 343.
Sturmböcke 107, 109.
Sturmleitern 109.
Sturmwagen 109.
Sui-Si-yü-t'u 193ff.
Su(t)-ta(t), Nachkommen der An-ts'ai, s. d. 191.
Su-li, Seleucia 191, 197.
Su-lo(t) Kašgar 194.
Sumitomo, Sg. 282.
Sun-Ch'ing 355.
Sung, Dynastie 124, 129, 389ff.
Sung Yün 135.
Sun Yatsen 269.
Surgiya 181.
Su Shi 279.
Su-tui-ša-na, Sutrušna, Uratepe 194.
Sze-ma T'sien 118f., 129, 132.

Tagūdār (Ahmad) 260.
Ta-hia 75, 78, 117, 186, 232f.
Ta-hia schui, Fluß 124.
Tai, Ta-t'ung-fu 189, Anm. 2
T'ai Ch'ing kung 144.
T'ai-hang-Berg 118, 123.
T'ai p'ing huan yü ki 124.
Taishuku 282, Anm 3.
Taishūsei 282, Anm 4.
Taizōkai-mandara 383.
Ta-li nach 779 gebraucht 226.
Tambour-Major 113.
Tamγa 323, 324.
Ta Mei 359.
T'ang, Dynastie 124, 338.
T'ang 120.
T'ang 133.
T'ang-Malerei s. Wei-ch'ih I-sêng.
T'ang-schu 121f, 133.
T'an-hu-Gebirge 196, Anm. 4.
Tantra 373, 381, 384.
Tantrische Schule 373.
Tanz in China 304f.
Tanz in Turkestan 303, 305f.
Taoismus, Stufenfolge d. Vergeltung 152f.
— Zehn Gebote des 150.
Taoistische Kirche 142.
— Mönche, Kleidung 157f.
— — Ordination 146.
— — Rangordnung 145.
Tārā 372.
Tarim-Becken 126, 130.
Tarsā 247.
Ta(t)-ho(t), Tigris 196, Anm 4
Ta T'sin, Syrien, später verwechselt mit Fu(t)-lin, s. d. 187f., 192, 195.

Ta-yuan (Ferghana) 123
Ta Yüe-tschi s. Yüe-tschi.
Teheran 340.
Tekkwan Dōjin 282, Anm 2.
Tendōzan 277.
Tenkwaizugwarō Goki 276.
Tenkwaizugwarō Ki 276.
Teppiche (turkestanische?) 308f.
Thāthanābaing 346ff.
Thomsen, V. 50, 51.
T'iao-čï, das alte Taōkē, Bušehr 186f., 191f.
Ti-Barbarenstämme 120, 122f., 133f.
T'iē-lo(t), Tölös, türk. Volk 194.
T'ien-ču 187, 196.
— -šan 190, 196, Anm. 4.
— -shih-chai ts'ang-hua 85.
Tieromina 43.
Ti Kien-mo 37.
Timūr 264, 339.
Ting-ling 137.
Tingtschou 394.
Tingui 392.
Titel chinesischer Beamter in O.-Turkestan 285.
Titelaufnahme, Chinesische 214ff.
Titulatur chinesischer Herrscher („Himmelssohn", „von Gottes Gnaden") 316.
— der mongolischen Herrscher 316.
Tocharа = Ta-hia 125f., 129.
Tocharer 74ff., 117ff., 301.
— und Yüetschi 232f.
Tocharisch 232f.
Tōetsu 281, Anm. 1.
Tōin 276, Anm. 3.
Tokonoma 330.
Tokugawa Ke Jikki 279.
Tolgiya 181.
Tonyokok, Tonyukuk 310.
Topographie, Chinesische 208.
Tore 107, 110.
Tosa-Schule 87, 91.
Tōtaku 281.
T'ou-man 134.
Toyei-Shuko 338.
Tōyō 275.
Transkriptionen des Chinesischen 212ff.
Trinität, buddhistische 351.
Trogus Pompeius, röm. Geschichtsschreiber 136.
Ts'ao, Zābulistan, Ghazni 189. Anm. 2, 194f., 197.
Ts'ao, Jštēchan 194.
Tsa(t)-siē(t)-mo(k)-sun, Mastuj 191, Anm. 3.
Tschang Hun 40.
Tschang K'ien 119, Anm., 125f., 130, 133.
Tschang S'chou-tsie 121.
Tschêng Hüang 120.
Tšeng k'ang-tš'eng 355, 359f.
Tschertschen 126.
Tschertschen darja 130.
Tsch'in Hua-li 103.
Tschini-Hane (Porzellanhaus) in Ardebil 340.
Tschöng Kiü 39.
Tschou, Dynastie 121, 134.
Tschou kung 120.
Tschou schu 117, 121, 123, 126, 129f.
Tsch'un-ts'iu 122, 132 Anm.
Tschu Yon-ts'êng 117, Anm., 123.
Ts'ičn Han šu 139, 141.
Tsin 121f., 132 Anm., 133.
Ts'in 134, 136.
Tsischi 131.
Tsi tschi t'ung kien 125.
Tso tschuan 118f., 121f., 128, 133.
Tso tschuan Tu kie pu tschêng 122.
Tsu-kü-po, Kökyar 194.
Ts'ung-ling, Pamir, nach P'ei Kü (s. d.) auch 190f., 194ff.
Tuan Fang, Slg. 301.
Tuyrā 324.
Tu-ho-i = Tochri 125, Anm.
T'u-huo-lo, Tukhāra in Baktrien 194, 196, Anm. 4.
Tu Ju 355ff.
Tu-küe 124.
Tung-či-bät 284.
Tunggiya 175.
Tung-li-šan, Eisgebirge 190.
T'ung menghui 269.
Tung-t'ing-See 279.
Tun-huang 74, 78, 79.
— —, ša-čou 194, 196 Anm. 2.
Turfan 74, 79, 124, 284, 286, 306.
Türgiš 290.
Turgiya 181.
Türken (= T'u-küe = *Türkūt), Ahnherr der T. 311.
Türken (T'u-küe = *Türkūt), ältester Bericht über die T. 314.
Turkestan 248.
Turkestanische Kunst und China/Japan 300ff.
Türksprachen 22ff.
Türme 108.
Tus 339.
T'u(t)-kü, Türken 194, 198 Anm.
Tu You 125 Anm.
Tu Yü 121ff., 128f.
Tuyoq (Toyoq) 285.
Tychsen, O. G. 16.
Typische Zahlen 291.

Ügetei (Ottāi) 252.
Uiguren, Stammesnamen 310f.
Ukiyo-ye 92.
Undankbare Gattin, Märchenstoff 352.
Uneinheitlicher Stil 92.
Universismus 354ff.
Unze 321.
Uzun-tati 135.

Vairocana 371ff.
Valle, Pietro della 341.
Varo, Francisco, Arte de la Lengua Mandarina 334.
Vazquez de Coronado, Francisco 327, 329.
Verantwortlichkeit 113.
Verba, türkische, von chines. Silben abgeleitet 284.
Verbiest, P. Ferdinand 332.
Verhau 107.
Verminderter Pinsel-Stil 99.
Verpflegung 113.
Verwitterter Holzstrunk-Stil 99.
Villalobros, Ruy Lopez de 325.
Višavaham 223ff.
Višnu 349.
Vormauer 107.

Wade, Sir Thomas Fr. 213f.
Walgiya 181.
Wandernde-Wolken und Strömendes Wasser, Stil 89.
Wan-Li (1573—1619), chinesischer Kaiser 340.
Wang Su 355, 358, 360.
— An shih 268.

Warner 352.
Wasserlinien-Stil 92.
Wei 125, Anm.
— -ch'ih J-sêng 300ff.
— tsch'e 225.
— tschi 126.
Wei-li 190, Anm. 2.
— -Si-yü-t'u 189.
Weidenblätter-Stil 93.
Weißes Gebirge, T'ien-šan 196, Anm. 4.
Wên wang 120.
Wen-su 190.
Wenzel, H. 19.
Westasien 42, 49.
Westmeer, s. auch Hai-si 186, 194.
Westtürken 289f.
Wetterzauber bei den Türken 311.
Wiedemann, E. 339.
Wölfin, Sohn der W. 311.
Wolkenleitern 107, 109.
Wörter auf — cïlïq 22ff.
Wu 119.
— -č'a 190.
— -hu, Oxus 196, Anm. 4.
Wu-lin 191, Anm. 3.
— -pei-tschih 107.
— -sun 196, Anm. 4.
— sun 79.
— Tao-tse 98.
— ti 121.
Wylie, Alexander 14, 18, 20, 21, 212, 216, 218f.

Yamagata Shûnan 275.
Yamun 284.
Yang-χi 285.
Yao 118, 133.
yastuq 321.
Yelü, khitanischer Familienname 312.
Yen-t'i, bei Karašahr 194.
Yé(p)-ta(t), Hephtaliten 189, Anm. 2, 194, 197.
Yi 120.
Yin schan-Gebirge 132.
Ying Schao 118.
Yôhoshi 275.
Yo-ša, Jaxartes 196, Anm. 4.
Yü 118ff., 123, 130ff.
Yü-ch'ih J-sêng s. Wei-ch'ih J-sêng.
— kung 131, 134.
— -t'ien, Chotan 186, 190, 194, 196.
Yuan-yü 118, 132.
Yudhishthira, Ind. König 127.
Yüe-či 190ff.
Yüe-tschi 119, 125, 128, 136, 227, 232f.
— — fu 124.
Yukinao, Sugitani 282.
Yung-ch'ang in der chinesischen Provinz Yunnan 341.

Zauberband 380.
Zauberformel 370ff.
Zehnerschaft 104.
Zeitungen in China 269.
Zeitungszensur 268, 274.
Zettelkatalog, Chinesischer 216f.
Zimmermann, Max Georg 341.
Žuan-žuan (Awaren) 311, 313.
Zugbrücke 106.
Zymbeln in Birma 349ff.

Osen.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01754 7863